ایڈیٹر: ڈاکٹر مبارک علی

فون: 7249218-7237430
E-mail:FictionHouse2004@hotmail.com

مجلّہ ''تاریخ'' کی سال میں چار اشاعتیں ہوں گی

خط و کتابت (برائے مضامین)

بلاک 1، اپارٹمنٹ ایف۔ برج کالونی، لاہور کینٹ

فون: 6665997

ای میل: lena@brain.net.pk.

خط و کتابت (برائے سرکولیشن)

پبلشرز	☚	فکشن ہاؤس
	☚	18-مزنگ روڈ لاہور
فون	☚	7249218-7237430
قیمت فی شمارہ	☚	100 روپے
سالانہ	☚	400 روپے
قیمت مجلد شمارہ	☚	150 روپے
بیرون ممالک	☚	2000 روپے (سالانہ معہ ڈاک خرچ) رقم بذریعہ بنک ڈرافٹ بنام فکشن ہاؤس لاہور، پاکستان
اہتمام	☚	ظہور احمد خاں
کمپوزنگ	☚	فکشن کمپوزنگ اینڈ گرافکس، لاہور
پرنٹرز	☚	حاجی حنیف پرنٹرز لاہور
سرورق	☚	عباس
اشاعت اول	☚	مارچ 1999ء
اشاعت دوم	☚	جون 2005ء

فہرست

تحقیق کے نئے زاویے

تاریخ کے بنیادی ماخذ

"تاریخ" کا تعارف

مجلہ تاریخ کا اجراء بڑی خواہشات اور منصوبوں کے تحت کیا جا رہا ہے' یہ جانتے ہوئے بھی کہ شاید جو ارادے ہیں وہ پایہ تکمیل تک نہ پہنچیں۔ لیکن ہمارا خیال ہے کہ تاریخ شعور' سوچ' فکر اور ذہن کو جدید و تبدیلیوں سے آشنا کرنے کے لئے ضروری ہے۔ اب تک ہمارے ہاں تاریخ کا محدود نقطہ نظر ہی ذہنوں پر حاوی ہے۔ ہمارے نصاب کی کتابوں میں حکمرانوں کی جنگوں اور ان کے انتظامی امور سے آگے بات نہیں ہوتی ہے اور نہ ہی جدید تاریخ کو سیاسی راہنماؤں کے چنگل سے آزاد کرایا گیا ہے۔ تاریخ کے اس محدود نقطہ نظر کی وجہ سے ہمارے معاشرہ کا تاریخی شعور بھی اسی طرح سمٹا اور سکڑا ہوا ہے۔ اور جب ہم خود اپنی تاریخ پر تحقیق نہیں کریں گے تو دوسروں کی لکھی تاریخ ہمارے ذہنوں کو متاثر کرے گی اور اپنی نظروں کے بجائے ہم خود کو دوسروں کی نظروں سے دیکھیں گے۔ لیکن اگر صورت حال یہ ہو جائے کہ صرف دوسروں ہی کی نظر سے دیکھا جائے تو پھر خود آگہی کے راستے بند ہو جائیں گے اور ہمارا خود پر سے اعتماد متزلزل ہو جائے گا۔

لیکن خود اپنی تاریخ بھی جب تک نیچے سے نہیں ابھرے گی' وہ طبقہ اعلیٰ کی نمائندگی کرتی رہے گی اور انہیں کے مفادات کو پورا کرے گی۔ اس لئے تاریخ کے ان بھولے ہوئے' چھپے ہوئے اور فراموش شدہ گوشوں کو سامنے لانا ضروری ہے تاکہ پورے معاشرہ کی تصویر سامنے آ سکے اور ہر ایک کو تاریخ میں جگہ مل سکے۔

پاکستان کا ایک المیہ یہ ہے کہ تعلیمی اداروں کے زوال کے ساتھ ہی تحقیقی سرگرمیاں بھی ختم ہو کر رہ گئیں اور یہاں تاریخ نویسی کا کوئی مکتب فکر یا مکتبہ ہائے فکر پیدا نہیں ہوئے۔ اور نہ ہی تاریخ نویسی کے ان رجحانات کا مطالعہ کیا گیا کہ جو اس وقت دنیا میں زیر بحث ہیں۔ اس لئے ہمارا ایک مقصد تو یہ بھی ہے کہ تاریخ کے نئے نظریات سے قارئین کو روشناس کرایا جائے۔ اس سلسلہ میں ہمیں زیادہ انحصار ترجموں پر کرنا پڑے گا۔

ہم کوشش کریں گے کہ پاکستان یا برصغیر کی تاریخ پر اوریجنل معیاری اور تحقیقی مقالوں کی اشاعت پر خصوصی توجہ دی جائے۔ اگر اوریجنل مواد کی کمی ہوئی تو یہاں بھی ترجموں

سے استفادہ کیا جائے گا۔ اس بات کی بھی کوشش کی جائے گی کہ پاکستان کی علاقائی تاریخ پر تحقیقی مضامین چھاپے جائیں تاکہ اس نظرانداز شدہ تاریخ کی تشکیل ہو سکے۔

ہم سمجھتے ہیں کہ برصغیر کی تاریخ کو سمجھنے کے لئے بنیادی ماخذوں کا مطالعہ انتہائی ضروری ہے۔ کیونکہ ان کی عبارت اور متن میں جو واقعات اور آراء پوشیدہ ہوتی ہیں ان کے ذریعہ ہی اس عہد کے ذہن اور روح کو سمجھا جا سکتا ہے۔ اس لئے ہم عہد وسطی کی تاریخ کے اہم ماخذوں کا کہ جن کا اردو میں ترجمہ ہو چکا ہے۔ ان کو قسط وار شائع کریں گے۔

مجلّہ کا ایک حصہ کتابوں پر تبصروں کے لئے مخصوص ہو گا۔ ان تبصروں میں اس بات کی کوشش کی جائے گی کہ ان کتابوں کا انتخاب کیا جائے کہ جن میں تاریخ کا نیا نقطہ نظر ہو یا نئے انکشافات ہوں' ان کا تنقیدی جائزہ لینے کے ساتھ ساتھ ان کا خلاصہ پیش کیا جائے تاکہ ہمارے قارئین تاریخ میں ہونے والی نئی تحقیقات سے باخبر ہوں۔

ہماری کوشش ہے کہ مجلّہ معیاری ہو۔ یہ صرف مورخوں' تاریخ کے استادوں اور طالب علموں ہی کے لئے نہ ہو' بلکہ دوسرے لوگ بھی اس سے استفادہ کر سکیں۔ اگرچہ مجلّہ کا نام "تاریخ" ہے مگر اس میں دوسرے سماجی علوم سے متعلق مقالوں کی اشاعت بھی کی جائے گی کیونکہ ہم سمجھتے ہیں کہ تاریخ کو علیحدگی میں دوسرے علوم سے کاٹ کر نہیں سمجھا جا سکتا ہے۔

اس مجلّہ کی اشاعت اور تقسیم کار میں فکشن ہاؤس کا پورا پورا تعاون ہے۔ بلکہ یہ ان کے اشاعتی پروگرام کا ایک حصہ ہے۔

ڈاکٹر مبارک علی

فروری 1999ء' لاہور

نیچے سے ابھرتی ہوئی تاریخ

جم شارپ
ترجمہ : مبارک علی

18 جون' 1815ء تو بلجیم کے ایک گاؤں کے قریب مشہور اور تاریخ ساز جنگ لڑی گئی' جو واٹرلو کے نام سے مشہور ہے' وہ طالب علم جو کہ برطانوی تاریخ کا مطالعہ کئے ہوئے ہیں انہیں اس جنگ کے بارے میں معلوم ہے کہ اس میں انگریز جنرل ویلنگٹن نے' پروشیا کے جنرل بلوشر کی مدد سے فرانس کے بادشاہ نپولین کو شکست دے کر یورپ کی تاریخ میں ایک اہم باب کا اضافہ کیا جس کا اثر یورپ کے مستقبل پر بڑا گہرا پڑا۔ جنگ کے بعد' فوجیوں میں سے ایک انگریز جس کا نام ولیم ویلر تھا۔ اس نے اس جنگ کے بارے میں کئی خطوط اپنی بیوی کو لکھے۔ ایک خط میں وہ لکھتا ہے کہ :

> تین دن کے بعد جنگ ختم ہو گئی۔ میں اس جنگ میں محفوظ رہا۔ میں چاہتا ہوں کہ جنگ کے بارے میں جو کچھ میں نے دیکھا ہے اس کو تفصیل سے بیان کروں ..... 18 جون کی صبح ہمارے لئے بارش اور سردی کی صبح تھی ہم بالکل بھیگ گئے تھے اور خنکی کی وجہ سے ہمارے جسم سن ہو کر رہ گئے تھے۔ پچھلے سال جب میں گھر پر تھا اور اکثر تمباکو نوشی کرتا تھا تو تم میری سرزنش کرتی تھیں۔ مگر میں تمہیں یقین دلاتا ہوں کہ اگر اس رات میرے پاس تمباکو کا وافر ذخیرہ نہیں ہوتا تو میں کبھی کا خدا کو پیارہ ہو چکا تھا۔ (1)

اس کے بعد ویلر اپنی بیوی کو واٹرلو کی جنگ کی تفصیلات لکھتا ہے :

فرانسیسی توپ خانہ کی مسلسل گولہ باری' اس کی رجمنٹ کے حملوں سے دشمن کی فوج

کے ایک حصہ کی تباہی' یوگومونٹ کی حویلی میں انگلستانی فوج کے سپاہیوں کے مردہ جسموں کا ڈھیر' اور ایک فرانسیسی افسر جو کہ جنگ میں مارا گیا تھا اس کی جیب سے پیسوں کی چوری۔ تاریخ کی کتابوں کو پڑھا جائے تو ان سے یہ تاثر ملتا ہے کہ اس جنگ کا فاتح ویلنگٹن تھا' لیکن اگر غور کیا جائے تو ویلر اور اس کی طرح کے ہزاروں افسر اور سپاہی اس جنگ کے فاتح تھے۔

پچھلی دو دہائیوں سے مورخین ماضی کی تاریخ لکھتے ہوئے اب اس اہم نکتہ پر غور کر رہے ہیں اور تحقیق میں مصروف ہیں کہ واقعات کی چھان بین اور تلاش کرتے ہوئے ایسے مواد کو نظر انداز نہ کیا جائے جیسا کہ ویلر نے لکھا ہے اور اس کی بنیاد پر تاریخی حقائق کو ایک نئے انداز اور نقطہ نظر سے جانچا اور پرکھا جائے۔ ایک ایسی تاریخ کو فاتحین کی نظر سے نہیں بلکہ ان عام سپاہیوں کی نظر سے دیکھنا چاہئے کہ جنہوں نے جنرلوں اور کمانڈروں سے زیادہ جنگوں میں حصہ لیا۔

اب تک تاریخ کو بڑے آدمیوں کے کارناموں کا مرقع سمجھا جاتا تھا۔ اگرچہ انیسویں صدی میں تاریخ میں معاشی اور سماجی پہلوؤں پر لکھا گیا مگر یہاں بھی نقطہ نظر وہی تھا کہ طبقہ اعلیٰ کے سیاسی کردار کو ابھارا جائے۔ تاریخ نویسی کے اس طرز پر کافی دانشور اور محقق ایسے تھے جو اس پر مطمئن نہیں تھے اس کا اظہار 1936ء میں بریخت کی ایک نظم "ایک مزدور کے سوال کہ جو اس نے تاریخ پڑھ کر پوچھے" سے ہوتا ہے۔ اس کی یہ نظم آج بھی اس نقطہ نظر کو چیلنج کر رہی ہے کہ جو "اوپر سے ابھرنے والی تاریخ" کو آگے بڑھاتا ہے۔ (2) لیکن تاریخ نویسی میں یہ تبدیلی اس وقت آئی جب 1966ء میں ایڈورڈ ٹامسن نے ٹائمز لٹریری سپلیمنٹ میں ایک آرٹیکل "نیچے سے ابھرتی ہوئی تاریخ" لکھا (3) اس کے بعد سے یہ نظریہ مورخوں کے لئے قابل قبول ہو گیا۔ 1985ء میں ایک کتاب "نیچے سے ابھرنے والی تاریخ" شائع ہوئی (4) 1989ء میں اس کتاب کے نئے ایڈیشن میں انگلستان کی مشہور خانہ جنگی کے باب میں "ان لوگوں نے جنہوں نے اس جنگ میں عام لوگوں کے کردار کو ابھارا" اس نے اس نئے نقطہ نظر کو اور مستحکم کر دیا (5) اس طرح پچھلے بیس سالوں کے اندر تاریخ کا وہ نیا نقطہ نظر ابھرا کہ جو واٹرلو کے بارے میں ویلر نے دیا تھا۔

اس نئے نقطہ نظر کو مورخوں نے بڑے جوش و خروش اور دلچسپی کے ساتھ اختیار کیا کیونکہ اس کی وجہ سے ایک تو تاریخ کو وسعت ملی' دوسرے اس کی وجہ سے تحقیق کے نئے

۔نئے پہلو سامنے آئے اور مورخوں کو اس بات کا موقع ملا کہ وہ ان مردوں اور عورتوں کے تجربات سے تاریخی عمل کو سمجھیں کہ جنہیں اب تک نظرانداز کیا گیا تھا۔ بد قسمتی سے اب تک برطانیہ کے اسکولوں میں جو تاریخ پڑھائی جاتی ہے' اس میں عام لوگوں کے تجربات اور مشاہدات کو کوئی اہمیت نہیں دی جاتی ہے (6) اس کا اظہار 1965ء میں ایڈورڈ ٹامپسن نے اپنی انگلستان کی تاریخ لکھتے ہوئے اس طرح سے کیا ہے:

> میری خواہش ہے کہ میں غریب ہنرمندوں' دست کاروں' اور جولاہوں کو اس بے عزتی اور ذلت سے نکالوں کہ جو کئی نسلوں سے تاریخ میں ان سے وابستہ ہے۔ ان کا فن و ہنر اور روایات چاہے کیوں نہ مر رہی ہوں' ان کی نئی صنعت سے دشمنی چاہے کیوں نہ ان کی پس ماندگی کو ظاہر کر رہی ہو۔ ان کی اجتماعی زندگی کے بارے میں خیالات چاہے کیوں نہ تخیلاتی ہوں۔ ان کی بغاوتیں اور سازشیں چاہے کیوں نہ بیوقوفی پر مبنی ہوں' لیکن دیکھنا یہ ہے کہ وہ ان پر آشوب اور انتشار کے زمانے میں رہے کہ جس سے ہمارا کوئی واسطہ نہیں ہے اور جن تجربات سے ہم ناواقف ہیں۔ (7) اس لئے ان کے ذہن کو سمجھنا انتہائی ضروری ہے۔

اس تحریر سے اندازہ ہوتا ہے کہ ٹامپسن نے نہ صرف ان مسائل کی نشاندہی کی ہے کہ جن سے ماضی میں عام آدمی دوچار ہوا بلکہ یہ بھی کہ ان تجربات کی روشنی میں عام آدمیوں کی زندگی کو کس طرح سے تاریخ میں تشکیل نو کی جائے۔ اس نے اس بات کی بھی کوشش کی ہے کہ جدید مورخ اپنے دور کے حالات اور تجربات سے سیکھ کر ماضی کے مسائل کا تجزیہ کرے۔

میں اپنے اس مضمون میں اس بات کی کوشش کروں گا کہ "نیچے سے ابھرتی ہوئی تاریخ" پر اب تک جو اہم کتابیں شائع ہوئی ہیں۔ ان کا تجزیہ کروں۔ اگرچہ اس کام کو کرتے ہوئے مجھے دو مختلف قسم کے مسائل سے دوچار ہونا پڑے گا: ایک تو اس نقطہ نظر سے جو تاریخیں لکھی گئی ہیں' ان میں موضوعات کی بوقلمونی بہت ہے۔ ان میں پائے رینیز کے چرواہوں کی زندگی سے لے کر موجودہ دور کے صنعتی تصوراتی نقطہ ہائے نظر کو ایک دوسرے

سے علیحدہ کرنا پڑے گا۔ اگرچہ تاریخ کو اس نقطہ نظر سے پڑھنا اور اس پر تحقیق کرنا بڑا عجیب ہے، مگر اس کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ہے کہ ماضی اس قدر سیدھا اور آسان نہیں ہے کہ جو صرف اسی نقطہ نظر سے سمجھا جا سکے بلکہ یہ ایک پیچیدہ عمل ہے کہ جس کے لئے وسیع تناظر کی ضرورت ہے۔

جدید مورخوں کے لئے یہ ایک خوش آئند بات ہے کہ وہ تاریخ کو ان عام لوگوں کے تجربات سے مالا مال کریں کہ جنہیں اب تک نظر انداز کیا گیا ہے اور یا بقول ٹامپسن حقارت کی نظر سے دیکھا گیا ہے۔ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اس نقطہ نظر سے تاریخ لکھنے میں کئی مشکلات بھی ہیں۔ ان میں پہلا مسئلہ تو شہادت کا ہے۔ کہ کس بنیاد پر ان تجربات کو لکھا جائے۔ اس کی مثال ای۔ پی۔ ٹامپسن کی کتاب ہے کہ جو اس نے انگلستان کی ورکنگ کلاس اور اس کی تشکیل پر لکھی ہے۔ اس کتاب پر اور چاہے جو بھی تنقید ہو، مگر یہ بات واضح ہے کہ اس نے ہر واقعہ کے ثبوت میں ٹھوس اور تاریخی شہادتیں دی ہیں۔ لیکن جب مورخ اس سے پہلے کے ماضی کی تاریخ لکھتا ہے تو اس کو یہ دشواری پیش آتی ہے کہ عام لوگوں کے بارے میں معلومات کم سے کم ہوتی چلی جاتی ہیں۔ کیونکہ اٹھارویں صدی سے پہلے ڈائریاں، یادداشتیں، اور سیاسی منشور کم پائے جاتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ "نیچے" کہاں سے شروع کیا جائے اور اس کی کس طرح سے تعریف کی جائے۔

اس دائرہ میں رہتے ہوئے جن مورخوں نے ابتدائی جدید یورپ کی تاریخ کو لکھا ہے انہوں نے اس کی وضاحت کی ہے کہ معاشرے کے کن طبقوں کا مقبول عام کلچر نیچے سے ابھرا۔ لیکن ان کی کوششوں کے باوجود میں یہ سوال کرنے پر مجبور ہوں کہ اس عہد میں مقبول عام کلچر آخر کس کو کہتے تھے؟ اور وہ کیا تھا؟ (8) کیونکہ جدید دور سے سولھویں صدی تک معاشرے میں عام لوگ مختلف طبقوں اور درجوں میں بٹے ہوئے تھے اس لئے یہ سوال اہمیت کا حامل ہے کہ اس طبقاتی معاشرہ میں تاریخی لحاظ سے ہم "نیچے" کی اصطلاح کو کن کے لئے استعمال کریں۔ (9)

اس میں کوئی شک نہیں کہ اس نقطہ نظر سے تاریخ کو تشکیل کرنا انتہائی اہم ہے۔ لیکن اس سلسلہ میں جو مسائل ہیں ان کا اندازہ ان مورخوں کی تحریروں سے ہوتا ہے کہ جنہوں نے مارکسی روایات یا برطانوی لیبر تاریخ کے دائرے میں رہتے ہوئے تاریخ کا جائزہ لیا ہے۔

مارکسی مورخین نے تاریخ کو جس انداز سے لکھا ہے اس کی اہمیت سے کسی کو بھی انکار نہیں ہے اور اسی لئے ایک مارکسی مفکر نے تو یہ بات کہہ دی کہ جن مورخوں نے بھی تاریخ کو نیچے سے دیکھا ہے وہ مارکسی نظریات کے اثر سے ممکن ہوا ہے۔ (10) اگرچہ اس قسم کے دعویٰ کرنا ذرا مبالغہ آمیزی ہے مگر میری یہ قطعی خواہش نہیں کہ میں اس عظیم مفکر کے اثرات کو ذرا بھی کم کرنے کی کوشش کروں کہ جس نے علم و دانش میں بے بہا اضافہ کیا ہے۔ اس میں بہرحال کوئی شبہ نہیں کہ مارکسی مورخوں نے سماجی تاریخ کے ان پہلوؤں کی اس وقت نشان دہی کی کہ جب ان کو زیادہ اہمیت نہیں دی جاتی تھی۔ انہوں نے خاص طور سے ان سیاسی اور معاشی تحریکوں کو بھی ابھارا کہ جن میں عوام نے شرکت کی تھی اور تاریخ پر اثر انداز ہوئے تھے۔ اس پس منظر میں ٹامپسن کے 1966ء میں لکھے ہوئے مضمون کو دیکھا جائے تو وہ ایک لحاظ سے نیچے سے ابھرتی تاریخ کی شروعات ہے۔ اس قسم کی سوچ کو تاریخی لحاظ سے ایرک ہوبس باؤم نے اپنے ایک آرٹیکل میں بھی بیان کیا ہے۔ اس کے مطابق "گراس روٹس تاریخ" کا تصور 1789ء سے پہلے نظر نہیں آتا ہے۔ عام لوگوں کی تاریخ کی ابتداء اٹھارویں صدی میں عوام کی تحریکوں سے شروع ہوتی ہے۔ مارکسی مورخ یا ان سے متاثر ہونے والے' "گراس روٹس تاریخ" میں اس وقت سے دلچسپی لینا شروع کی جب کہ مزدوروں کی تحریکیں یورپ میں اٹھیں۔ اگرچہ اس نے اس کی بھی نشان دہی کی کہ اس رجحان کی وجہ سے سماجی تاریخ لکھنے والوں نے خود کو بڑا محدود کر لیا ہے۔ (11)

اس قسم کی محدودیت کی جانب 1957ء میں شائع ہونے والی کتاب "انگلستان کی ورکنگ کلاس کی ٹوٹ پھوٹ" جس کا مصنف رچرڈ ہوگارٹ ہے (R. Hogart) وہ ورکنگ کلاس کی تاریخ کو بیان کرتے ہوئے قارئین کو متنبہ کرتا ہے کہ مزدوروں کی تحریک کے بارے میں جلد ہی کسی فیصلہ پر نہ پہنچیں۔ وہ اپنی تحقیق کے دوران اس نتیجہ پر بھی پہنچا کہ بہت سے مورخ مزدوروں کی تحریک کے بارے میں مبالغہ سے کام لیتے ہیں اور ان کی اصلی زندگی اور اس کے مسائل کو نہیں دیکھ پاتے ہیں۔ (12)

ٹامپسن نے 1966ء میں اس کی نشان دہی کی کہ لیبر کی تاریخ پر لکھتے ہوئے مورخ اداروں' راہنماؤں اور ان کے نظریات کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ اس طرح سے تاریخ کو لکھتے ہوئے لیبر کی تاریخ اپنی ہم آہنگی کو کھو دیتی ہے اور مختلف خانوں میں بٹ

جاتی ہے۔ (13)

ہوبس باؤم مزید اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہتا ہے کہ مارکسی یا دوسرے مورخوں نے جب بھی لیبر کی تاریخ لکھی تو انہوں نے عام لوگوں کی نہیں بلکہ ٹریڈ یونین کے راہنماؤں یا مزدوروں کے سیاسی کارکنوں کی تاریخ لکھی ہے۔ اس لئے لیبر تحریک کی تاریخ کو عام لوگوں کی تاریخ نہیں کہا جا سکتا ہے۔ (14)

ایک اور مشکل جو عام دھارے کی لیبر تاریخ' نیچے سے ابھرتی ہوئی تاریخ کے لئے پیدا کرتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ ایک خاص دور تک محدود ہوتی ہے۔ جن لوگوں نے ٹامپسن اور ہوبس باؤم کے اس موضوع پر مقالے پڑھے ہیں۔ ان میں یہ تاثر ابھرتا ہے کہ نیچے سے ابھرتی تاریخ کو صرف فرانسیسی انقلاب کے بعد سے لکھا جا سکتا ہے کیونکہ اس سے پہلے اس تاریخ کا وجود نہیں تھا۔ ہوبس باؤم کے نزدیک یہ اٹھارویں صدی کی عوامی تحریکیں تھیں کہ جنہوں نے مورخوں کو اس پر مائل کیا کہ وہ تاریخ کو نچلی سطح سے دیکھیں۔ اس نے مزید کہا کہ جیکوبن ازم (Jacobinism) کے بعد سے فرانسیسی انقلاب کو سوشل ازم نے نئی زندگی دی اور روشن خیالی کو مارکس ازم کے ذریعہ وسعت ملی۔ یہ وہ دائرے ہیں کہ جن میں نچلی سطح سے ابھری تاریخ کو لکھا جا سکتا ہے۔ اس سوال کے جواب میں کہ آخر یہ نچلی سطح کی تاریخ فرانسیسی انقلاب سے کیوں شروع ہو؟ تو اس نے کہا کہ اس دور میں عوامی تحریکوں کو دستاویزات میں محفوظ کر لیا گیا ہے اور اب یہ پورا ریکارڈ مورخوں کی دسترس میں ہے جس کی بنیاد پر وہ آسانی سے عوامی ایکشن اور ان تحریکوں کو ضابطہ تحریر میں لا سکتے ہیں۔ (15)

نیچے سے ابھرنی والی تاریخ درحقیقت انگلستان کے مارکسی مورخوں کی ان کوششوں کے نتیجہ میں ترقی پذیر ہوئی کہ جو انہوں نے برطانوی لیبر تاریخ لکھ کر کی۔ لیکن اس موضوع کو ماضی کے حوالے سے ایک فرانسیسی مورخ ایمانول۔ لو۔ روئے۔ لادوری (Emmanuel Le Roy Ladurie) کی وہ تحقیق ہے کہ جو اس نے پائیرنین (Pyrenean) کے چرواہوں کی زندگی کے متعلق کی ہے اس کی یہ کتاب جب 1975ء میں شائع ہوئی تو اس سے نہ صرف تاریخ کا نیا نقطہ نظر وسعت اور گہرائی کے ساتھ سامنے آیا' بلکہ یہ کتاب لوگوں میں مقبول بھی ہوئی اور خوب پڑھی گئی۔ (16) اگرچہ اس کتاب پر مورخوں اور اسکالرز کی جانب سے اعتراضات بھی کئے گئے اور اس اسلوب پر بھی تنقید کی گئی

کہ جو مصنف نے اس کتاب کے لئے اختیار کیا تھا' خاص طور سے اس کے ماخذوں پر (17) لیکن اس حقیقت سے تو کسی کو بھی انکار نہیں کہ اس قسم کی تاریخ لکھنے والوں کو بھی تحقیق و تفتیش میں انہیں طریقوں کو اختیار کرنا چاہئے کہ جو دوسرے مورخ اختیار کرتے ہیں' لیکن اس مصنف کا کہنا ہے کہ : "اگرچہ کسانوں کی کمیونیٹیز پر تو کافی تاریخی مواد مل جاتا ہے' لیکن ایسے مواد کی بڑی کمی ہے کہ جو کسانوں کی اپنی زندگی کے بارے میں معلومات فراہم کرے۔" (18) لادوری نے اس کا حل یہ نکالا کہ انکوئیزیشن کی ان دستاویزات سے مدد لی کہ جو اس نے کسانوں پر کفر کے الزام پر مقدمات چلاتے وقت تیار کیں تھیں۔ اس سے یہ بھی اندازہ ہوا کہ اگر مورخ چاہے تو وہ سرکاری دستاویزات کی مدد سے بھی پچھلی نسلوں کی ذہنی اور مادی زندگی کے بارے میں معلومات اکٹھی کر سکتا ہے۔

اب سماجی اور معاشی تاریخ لکھنے والے ان دستاویزات کا پوری پوری طرح سے استعمال کر رہے ہیں کہ جو ماضی میں سرکاری عہدے داروں یا اداروں نے اپنے مقاصد یا انتظامی امور کے لئے تیار کیں تھیں۔ اور یہ کبھی سوچا بھی نہ تھا کہ انہیں تاریخی مواد کے طور پر کبھی استعمال کیا جا سکتا ہے۔ یقیناً اگر آج ان دستاویزات کو جمع کرنے والوں کو پتہ چلے تو ان کی حیرانی کی انتہا نہ ہو گی کہ کس طرح سے عدالتوں کے مقدموں کی تفصیلات' چرچ کے ریکارڈز' زمین کی خرید و فروخت کے کاغذات مورخوں کے لئے تاریخی سرمایہ بن گئے ہیں۔ یہ تاریخی مواد ماضی کے معاشرے' اور لوگوں کے ذہن' ان کی عادات اور رویوں کے لئے۔ ایک بیش بہا خزانہ ہے۔ اس کی جانب اشارہ کرتے ہوئے ایڈورڈ ٹامپسن نے لکھا ہے کہ :

> لوگ ٹیکس دیا کرتے تھے۔ چولہے کا ٹیکس دینے والوں کا ریکارڈ ہے۔ مگر اس سے فائدہ اٹھانے والے ٹیکس کی تاریخ لکھنے والے نہیں بلکہ وہ مورخ ہیں کہ جو آبادی کے بارے میں تحقیق کرتے ہیں۔ اس طرح سے لوگ چرچ کو ٹیکس دیتے تھے۔ اس سے بھی مورخ آبادی کی تعداد کا اندازہ لگاتے ہیں۔ لوگ زمینوں پر مختلف معاہدوں کے تحت کاشت کرتے تھے۔ ان معاہدوں کی شرائط کے کاغذات زمیندار کے پاس محفوظ ہوتے تھے۔ اس قسم کے ماخذوں کو اب مورخ مسلسل استعمال کر رہے ہیں اور نہ صرف انہیں بطور شہادت لے

رہے ہیں بلکہ اس ضمن میں نئے نئے سوال اٹھا رہے ہیں۔ (19)

اس اقتباس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس قسم کا تاریخی مواد کئی شکلوں میں موجود ہے۔ اور اس مواد کی موجودگی میں مورخ لوگوں کی زندگی اور ان کے الفاظ سے اتنا ہی قریب جا سکتا ہے کہ جس طرح سے آج ٹیپ ریکارڈ سے باتوں کو سن کر زبانی تاریخ کو لکھا جا سکتا ہے۔ آج کل زبانی تاریخ کو مورخ عام لوگوں کے تجربات اور مشاہدات کی بنیاد پر ضبط تحریر میں لا رہے ہیں' لیکن اس زبانی تاریخ کو کیوں عام لوگوں تک محدود رکھا جائے اور کیوں نہ اس میں طبقہ اعلیٰ کے لوگوں کو بھی شامل کر لیا جائے۔ (20) لیکن زبانی تاریخ کی اس کمی کو اس ریکارڈ سے پورا کیا جا سکتا ہے کہ جو تحریری شکل میں عام لوگوں کی زندگی سے متعلق ہے۔ جس کو لادوری نے استعمال کیا ہے۔ اور 1976ء میں اسی ریکارڈ کو ایک اطالوی مورخ نے "پنیر اور کیڑے" (The Chease and Worus) میں استعمال کیا ہے۔ (21) گنزبرگ (Ginzburg) نے اس کتاب میں کوشش کی ہے کہ وہ کسانوں کے ذہن اور ان کی عادات کو سامنے لے کر آئے اس مقصد کے لئے اس نے ایک کسان کا انتخاب کیا ہے کہ جس کی ذہنی اور روحانی حالت کے ذریعہ اس عہد کو سمجھا جا سکے۔ یہ کسان ایک آٹا پیسنے والی چکی میں کام کرتا تھا۔ اس کا نام ڈومی نیکو اسکین ڈیلا (Domenico Scandella) اور عرفیت مینو چیو (Menocchio) تھی۔ یہ 1532ء میں پیدا ہوا تھا اور شمال مشرق اٹلی کے ایک گاؤں فریولی (Friuli) میں رہتا تھا۔ اس کے خیالات کی وجہ سے یہ محکمہ انکوئیزیشن کی نظروں میں آ گیا اور بالآخر 1600 میں اسے پھانسی دے دی گئی۔ اس کے مقدمہ کے دوران عدالت نے اس کے مذہبی خیالات کے بارے میں جو دستاویزات تیار کیں تھیں' ان کی مدد سے گنزبرگ نے اس کے عہد کے عقائد اور مذہبی خیالات کی تشکیل کی ہے۔ یہ کتاب ایک کارنامہ ہے۔ مصنف نے اس کا جو دیباچہ لکھا ہے اس میں ان طریقوں اور ذرائع کے بارے میں تفصیلاً" بتایا گیا ہے کہ جن کی بنیاد پر صنعتی دور سے پہلے کے نچلے اور کچلے ہوئے طبقوں کی تاریخ کو لکھا جا سکتا ہے۔ وہ خاص طور پر اس بات پر زور دیتا ہے کہ:

"اگر دیکھنے میں کوئی واقعہ معمولی نظر آئے تب بھی اسے بیکار قرار نہیں دیا جا سکتا ہے ..... معمولی سے بکھرے ہوئے اور نظر انداز کئے ہوئے واقعات کی روشنی میں تاریخ کو تشکیل دیا جا سکتا ہے۔" (22) اگر کسی ایک فرد کی زندگی کا گہرائی سے مطالعہ کیا جائے تو اس سے

اس عہد کے ذہن کو سمجھا جا سکتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اس خاص قسم کے افراد کو تلاش کرنا مشکل ہے۔ لیکن اگر کوشش کی جائے تو اس قسم کی "کیس اسٹڈی" تاریخ نویسی میں اہم اضافہ ہو گی۔

نیچے سے ابھرنے والی تاریخ لکھنے والے مورخ صرف ایک ہی ماخذ کو استعمال نہیں کرتے ہیں' بلکہ وہ دوسرے ماخذوں سے بھی مدد لیتے ہیں جن میں سرکاری اور نیم سرکاری دستاویزات بھی ہوتی ہیں۔ اس کی ایک مثال باربرا۔ اے۔ ہناوالٹ (Barbara A. Hanawalt) ہے جس نے انگلستان کی سماجی تاریخ کے ایک نظر انداز کئے ہوئے ماخذ یعنی جیوری کی عدالتی تحقیقات کی دستاویزات کی مدد سے قرون وسطیٰ کی کسانوں کی زندگی کی تشکیل کی ہے۔ (23) ہنا والٹ نے اس ماخذ پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس کی اہمیت اس وجہ سے ہے کہ اس میں دربار یا چرچ کی دستاویزات کی طرح کسی قسم کا تعصب اور پسند و ناپسند نہیں کیونکہ مقدمات کی کارروائی لکھنے والے اپنی یادداشت میں کارروائی لکھ رہے تھے۔ ان کے ذہن میں قطعی یہ خیال نہیں تھا کہ اس کارروائی کو سماجی تاریخ کے ماخذ کے طور پر استعمال کیا جائے گا اس لئے اس میں واقعات کو مسخ کرنے کی کوشش بھی نہیں کی گئی ہے۔ اس ماخذ کو دوسرے ماخذوں کی مدد سے استعمال کرتے ہوئے ہناوالٹ نے گھریلو معیشت' ماحول' بچپن' جوانی و بڑھاپے کی زندگی' بچوں کی پرورش کے طریقے اور قرون وسطیٰ میں کسانوں کی روزمرہ کی زندگی کے بارے میں لکھا ہے۔

اس کے کام اور لادوری اور گنزبرگ کی تحقیق میں یہ فرق ہے کہ ان دونوں نے "کیس اسٹڈی" کی بنیاد ایک خاص ماخذ پر رکھی ہے۔ جب کہ ہنا والٹ نے سرکاری و غیر سرکاری دستاویزات کو بھی اپنا ماخذ بنا کر وہی نتائج نکالے ہیں اور یہ ثابت کیا ہے کہ سرکاری دستاویزات کو بھی نچلی سطح کی تاریخ کے لئے استعمال کیا جا سکتا ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ نیچے سے ابھرتی ہوئی تاریخ میں تحقیق کے جدید طریقوں کی وجہ سے وسعت اور گہرائی آتی ہے۔ اب یہ تاریخ محض عوام کی سیاسی تحریکوں تک محدود نہیں رہی بلکہ ان راہوں کی تلاش میں ہے کہ جو اب مارکسی تاریخ نویسی اور برطانوی لیبر تاریخ نویسی نے بند کر رکھے تھے۔ اگرچہ مارکسی روایات کو باقی رکھنا انتہائی ضروری ہے' لیکن اس کا بھی خیال رکھنا ضروری ہے کہ کیا مار [illegible] سے بنیادی طبقاتی شعور [illegible]

صنعتی دور سے پہلے کے معاشرے پر اطلاق کیا جا سکتا ہے؟ بد قسمتی سے ایک متبادل ماڈل کو اب تک کامیابی نہیں ہوئی ہے۔ اگرچہ بہت سے مورخ فرانس کے مکتبہ تاریخ نویسی یعنی آنالز (Anuals) سے بہت متاثر ہوئے ہیں۔ (24) اس میں کوئی شک نہیں کہ جن مورخوں نے اس مکتبہ فکر کے تحت تاریخ لکھی ہے انہوں نے نہ صرف ماضی کے بارے میں ہماری معلومات میں اضافہ کیا ہے' بلکہ حالات کو جاننے' سمجھنے' اور واقعات کا تجزیہ کرنے کا ایک نیا طریقہ بھی دیا ہے کہ کس طرح سے دستاویزات کو نئے انداز سے استعمال کیا جائے اور نئے سوالات اٹھائے جائیں۔ اس مکتبہ فکر نے جب "ذہنیت" کا تجزیہ کیا تو اس سے مورخوں کو اس بات کا موقع ملا کہ وہ معاشرے کے نچلے طبقوں کی ذہنی دنیا کی تشکیل کر سکیں۔ انہوں نے اس فریم ورک کو بتایا ہے کہ جس میں رہتے ہوئے نیچے کی سطح کی تاریخ کو بیان کیا جا سکتا ہے۔

کچھ مورخوں نے نئے ماڈل کو سوشیولوجی اور انتھرا پولوجی میں تلاش کیا ہے اگرچہ اس کوشش میں تاریخ کو وسعت ملی ہے اور اس علم میں نیا اضافہ ہوا ہے' مگر کہیں کہیں اس کوشش میں تاریخ کے علم کو نقصان بھی پہنچا ہے۔ جہاں تک سوشیولوجی کا تعلق ہے اس سے مورخوں نے صنعتی مزدوروں کی تاریخ لکھتے ہوئے تو بھرپور فائدہ اٹھایا' لیکن جب مورخوں نے نچلی سطح کی تاریخ کے کسی ایک خاص موضوع پر تحقیق میں اس کو استعمال کرنے کی کوشش کی تو انہیں زیادہ کامیابی نہیں ہوئی (25) انتھرا پولوجی کا استعمال اس وقت تو بہت عمدہ رہا جبکہ مورخوں نے قرون وسطی اور دور جدید کے خاص موضوعات پر کام کیا۔ لیکن اس کے استعمال نے بھی مسائل کو پیدا کیا ہے۔ (26) ان میں سے کچھ مسائل کی نشان دہی ایلن میکافارلن (Alan Macfarlane) کے اس کام سے ہوتی ہے جو اس نے ٹیوڈر اور اسٹوارٹ دور میں ایسکس (ESSEX) میں جن پر جادوگری کے الزامات لگائے گئے تھے۔ (27) ان کی تاریخ لکھی ہے۔ میکفارلین کے نام کو "نچلی سطح سے ابھرتے ہوئے جادو کی تاریخ" کہا جا سکتا ہے۔ جادوگری کے موضوع پر اونچی سطح سے ہیو ٹریور۔ روپر (Hugh Trevor - Roper) نے دیکھا ہے' جو انتھرا پولوجی کے لئے کہتا ہے کہ یہ گاؤں کے لوگوں کے توہمات کو ہر جگہ اور ہر عہد میں ایک ہی جیسا دیکھتے ہیں۔ (28) اس کے برعکس میکفارلین نے جادوگری کے بارے میں اعتقاد پر جو تحقیق کی ہے اس نے ہماری سوچ کے

دروازے کھول دیئے ہیں اور اس موضوع پر ہماری آگہی میں اضافہ کیا ہے۔ اس کے کام کی ایک خاصیت یہ بھی ہے کہ اس نے انتھراپولوجی کی معلومات کو تاریخ نویسی میں استعمال کیا ہے۔ اس سے ہمیں گاؤں میں جادوگری کے اثرات کا اندازہ ہوتا ہے۔ اور یہ کہ الزامات کے پس منظر میں ایک ہی پیٹرن نظر آتا ہے یعنی لوگوں کے درمیان ذاتی اختلافات اور رنجشیں۔ انتھراپولوجی کی یہ مدد اس وقت ناکافی معلوم ہوتی ہے کہ جب یہ سوالات اٹھائے جاتے ہیں کہ گاؤں اور گاؤں کے لوگوں سے دور آخر کیوں 1563 میں پارلیمنٹ نے جادوگری کے خلاف مقدمات قائم کرنے کا قانون پاس کیا؟ اور آخر کیوں 1736 میں ایک قانون پاس ہوا کہ جس میں جادوگری کے خلاف قانونی کارروائی ختم کر دی گئی؟ انتھراپولوجی کی مدد سے جب تاریخ کو محدود دائرے میں دیکھا جائے گا تو عمومی مسائل کو یقیناً نظرانداز کر دیا جائے گا اور اس سوال کا جواب ڈھونڈھنے کی کوشش نہیں کی جائے گی کہ طاقت کا مرکز کہا ہے؟ اور وہ کس طرح سے کام کرتا ہے؟

ہماری اس تمام بحث سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ نیچے سے ابھرتی ہوئی تاریخ نویسی تاریخ کو ایک نیا نقطہ نظر دیتی ہے یا یہ ایک خاص قسم کی تاریخ ہے؟ اگر اس کو ایک نقطہ نظر تسلیم کر لیا جائے تو یہ دو قسم کے کاموں میں مدد دیتا ہے: یہ اونچی سطح کی تاریخ کو صحیح کرتا ہے اور یہ ثابت کرتا ہے کہ واٹرلو کی جنگ میں صرف ویلنگٹن ہی شامل نہیں تھا بلکہ اس میں عام فوجی ویلر بھی تھا اور یہ کہ برطانوی صنعتی انقلاب میں جو کہ 1815 میں اپنے عروج پر تھا' اس میں بقول ٹامپسن عام لوگوں کا خون پسینہ بھی شامل تھا کہ جس کے بغیر یہ کامیاب نہیں ہو سکتا تھا۔ (29)

دوسرا اس کا فائدہ یہ ہوا ہے اس نقطہ نظر نے تاریخ میں روایتی اسلوب و روایتی انداز بیان کو عام لوگوں کی روزمرہ کی زندگی سے ہم آہنگ کر کے مزید دلکش اور دلچسپ بنا دیا ہے۔ اس کے برعکس یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ نیچے سے ابھرتی ہوئی تاریخ لکھنے والوں نے اپنے سیاسی جھکاؤ اور دستاویزات کے استعمال سے اس تاریخ نویسی کو ایک "ٹائپ" بنا دیا ہے۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ تاریخ کو واضح طور پر ان دو حصوں میں تقسیم کرنا بھی مشکل ہے کیونکہ تاریخ کسی قسم کی بھی ہو چاہے وہ معاشی ہو' سیاسی ہو' فوجی اور فکری ہو' اس کو بند ڈبوں میں نہیں رکھا جا سکتا ہے' وہ ہر صورت میں اپنی فکری وسعتوں سے ذہن کو متاثر کرتی ہے۔

بہرحال یہ کہا جا سکتا ہے کہ نیچے سے ابھرتی ہوئی تاریخ اس وقت موثر ہو سکتی ہے کہ جب اسے کسی خاص تعلق سے لکھا جائے۔ اس لئے "ہسٹری ورکشاپ جرنل" کے ایڈیٹوریل بورڈ نے اپنے پہلے شمارے میں اس کا اظہار کیا کہ "ہمارے سوشل ازم کا تعین اس سے ہوتا ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ ماضی میں عام لوگ کس حال میں تھے' ان کی روزمرہ کی زندگی کیسی تھی۔ ان کے سوچنے کا انداز کیا تھا۔ اور ان کی انفرادیت کیا تھی؟ اور یہ کہ وہ کون سی وجوہات تھیں کہ جنہوں نے ان کے ذہن کو ایک خاص شکل دی۔" انہوں نے اس میں یہ اضافہ بھی کیا کہ "ہم نظام سرمایہ داری پر بھی پوری پوری توجہ دیں گے۔" (30) اس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ نیچے سے ابھرتی تاریخ کی اصطلاح یہ بتاتی ہے کہ اس سے اوپر بھی کوئی تاریخ ہے اور اس کے لئے اسے اس سے بھی تعلق قائم رکھنا ہے۔ اس لئے جب بھی عام لوگوں کی تاریخ لکھی جائے تو یہ ممکن نہیں ہے کہ معاشرے کے ڈھانچہ اور طاقت و اقتدار کے سیاسی و سماجی اثرات کو نظر انداز کر دیا جائے کہ جس کا تعلق معاشرے کی اوپری سطح سے ہوتا ہے۔ اس لئے یہ مسئلہ ضرور ہے کہ نچلی سطح سے ابھری ہوئی تاریخ کو کس طرح سے تاریخ کے وسیع تناظر میں دیکھا جائے۔ اگر اس مسئلہ کا حل نہ نکالا گیا اور اسے نظر انداز کیا گیا تو اس صورت میں تاریخ ٹکڑوں میں بٹ جائے گی۔ اس خطرے کا اظہار 1797 میں ٹونی جوڈٹ (Tony Judt) نے کیا ہے' اگرچہ اس کے خیالات سے پوری طرح تو متفق نہیں ہوا جا سکتا ہے۔ کیونکہ وہ کہتا ہے کہ :

> موجودہ سماجی تاریخ میں کسی سیاسی نظریہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے --- سماجی تاریخ جیسا کہ میں نے پہلے اشارہ کیا ہے' وہ کلچرل انتھرا پولوجی سے ارتقاء پذیر ہوتی ہے۔" (31)

نیچے سے ابھرتی تاریخ کا ایک اثر یہ بھی ہوا ہے کہ اس کی وجہ سے تاریخ نویسی میں پروفیشنل مورخ آ گئے ہیں کہ جنہوں نے اکیڈمک مورخوں کی اجارہ داری ختم کر کے تاریخ نویسی کو ایک پروفیشنل شکل دے دی ہے اپنے 1966 کے آرٹیکل میں ٹامپسن نے اس کی جانب اشارہ کیا ہے کہ اس کی نسل میں ٹانی (Tawney) اور اس قسم کے دوسرے مورخوں نے اپنے قارئین کے ساتھ زیادہ وسیع بنیادوں پر رابطہ قائم کیا ہے۔ جبکہ یونیورسٹیوں کے مورخ اپنے اداروں کی چار دیواری میں محدود رہے۔ (32) اس مسئلہ کو ابھی کچھ عرصہ ہوا

ایک اور شخص نے بھی اٹھایا ہے کہ جو نظریاتی طور سے ٹامپسن سے اختلاف رکھتا ہے۔ جنگ کے بعد برطانیہ کی یونیورسٹیوں میں تاریخ کی مقبولیت کو دیکھتے ہوئے ڈیوڈ کناڈن (David Cannadine) نے لکھا ہے:

اب اکیڈمک مورخ زیادہ سے زیادہ اکیڈمک موضوعات پر لکھ رہے ہیں کہ جن کو کم سے کم لوگ پڑھ رہے ہیں۔ (33)

اس پس منظر میں وہ مورخ جو عوامی نقطہ نظر سے تاریخ لکھ رہے تھے ان کی کوشش تھی کہ اپنے موضوعات کو اس طرح سے پیش کیا جائے کہ ان سے زیادہ سے زیادہ لوگوں کی دلچسپی بڑھے۔ لیکن بدقسمتی سے دیکھا یہ گیا ہے کہ لوگوں میں اب تک اس تاریخ سے دلچسپی ہے کہ جس میں طبقہ اعلیٰ کا ذکر ہو۔ اسی وجہ سے ہوبس باؤم کو بھی اس پر حیرت ہوئی کہ لوگ کیوں اہم سیاسی شخصیتوں کی سوانح حیات کو اس قدر ذوق و شوق اور دلچسپی سے پڑھتے ہیں۔ (34)

لیکن وہ مورخ کہ جو نیچے سے ابھرتی ہوئی تاریخ کے حامی ہیں وہ اب تک اس کوشش میں ہیں کہ ماضی کو اسی نقطہ نظر سے دیکھا جائے اور اس کے ذریعہ سے لوگوں میں شعور و آگہی کو پیدا کیا جائے۔ اگرچہ دوسری جانب سے اس قسم کی تاریخ نویسی کو جو اونچی نیچی سطحوں میں تقسیم ہو، تنقیدی نظر سے دیکھا جاتا ہے اور یہ دلیل دی جاتی ہے کہ اس تقسیم سے تاریخ ٹکڑے ٹکڑے ہو جاتی ہے۔ روڈرک فلاوڈ (Foderick Floud) نے عوامی تاریخ اور اس کی اہمیت پر تنقید کرتے ہوئے کہا کہ "ہسٹری ورکشاپ" اور اس میں لکھنے والے ورکنگ کلاس کے موضوع پر لکھتے ہوئے تقریباً قدامت پرستی کے نزدیک پہنچ گئے ہیں۔ (35)

اس لئے کہا جا سکتا ہے کہ جب تک نیچے سے ابھری ہوئی تاریخ کو مضبوط و مستحکم بنیادوں پر استوار نہیں کیا جائے گا اس وقت تک وہ اس قابل نہیں ہو گی کہ ایک ملاپ شدہ تاریخ پیدا کر سکے کہ جس کے پڑھنے والوں کی تعداد میں بھی اضافہ ہو۔ اس کے ساتھ ساتھ اس کا انتھراپولوجی کے ساتھ اشتراک بھی ضروری ہے (36) تاکہ واقعات کو ثقافتی فریم ورک میں رکھ کر دیکھا جا سکے اور تجزیہ کیا جا سکے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ پہلے جب یہ مواد مکمل ہو جائے تو پھر اس معاشرہ میں سماجی واقعات یا شخصیات پر توجہ دی جائے تاکہ ان

کے تاریخی مطالعہ سے دوسروں کے بارے میں ہماری آگہی اور زیادہ گہری ہو۔ اس سلسلہ میں کلیفورڈ گیرٹز (Cliford geertz) نے توجہ دلائی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہمیں ان طریقوں کو استعمال کرنا چاہئے جن کے ذریعہ ہمیں اپنے سے مختلف ثقافتی گروہوں کو سمجھنے میں آسانی ہو اور اس کے بعد ہم ان سماجی حقیقتوں کو اپنی علمی کتابوں' مقالوں اور لکچروں میں ڈھال سکیں۔ اس اہم ٹیکنیک کو سیکھنا اور سمجھنا نچلی سطح کی تاریخ لکھنے والوں کے لئے ضروری ہے۔

ان صفحات کو پڑھنے کے بعد قارئین یقیناً اس نتیجہ پر پہنچ گئے ہوں گے کہ نیچے سے ابھرتی ہوئی تاریخ' تاریخ نویسی میں ایک بیش بہا اضافہ ثابت ہوتی ہے۔ اس نقطہ نظر نے ان مورخوں کو متاثر کیا ہے جو تیرہویں صدی سے بیسویں صدی تک کے دور کے معاشروں پر تحقیق کر رہے تھے ان مورخوں کا تعلق دنیا کے مختلف ملکوں اور مختلف نقطہ ہائے نظر رکھنے والوں سے ہے۔ انہوں نے اپنے اپنے انداز میں تاریخ کا تجزیہ کیا ہے اور نچلی سطح کی تاریخ تشکیل کی ہے۔

اس میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں کہ جن مورخوں نے اس نقطہ نظر سے تاریخیں لکھی ہیں' انہوں نے کامیابی سے ان دشواریوں پر قابو پا لیا ہے کہ جو ان کی راہ میں تھیں۔ ان میں ایڈورڈ ٹامپسن' کارلو گنزبرگ' لادوری' اور دوسرے اور مورخ ان اہم لوگوں میں سے ہیں کہ جنہوں نے اپنے اپنے طریقوں سے تاریخ کو ایک نئی جہت اور وسعت دی۔ ان مورخوں نے اس بات کی بھی نشاندہی کی کس طرح تاریخ نویسی میں تخیل کی مدد سے تاریخ کے فکری پہلوؤں کو اجاگر کیا جا سکتا ہے اور کس طرح دستاویزات سے کئی معنی نکالے جا سکتے ہیں۔ اب سے کچھ دہائیوں قبل یہ سوچا بھی نہیں جا سکتا تھا کہ ایسے موضوعات پر لکھا جا سکتا ہے کہ جن پر اب ان مورخوں نے کام کیا ہے مثلاً جرائم' مقبول کلچر' مقبول مذہب اور کسان خاندان وغیرہ۔ ان مورخوں نے اس بات کو ثابت کر دیا کہ مختلف قسم کے ماخذوں کی مدد سے جو سرکاری ہوں یا غیر سرکاری' معاشرے کے ان پہلوؤں کی تشکیل کی جا سکتی ہے کہ جو اب تک ماضی کے اندھیروں میں کھوئے ہوئے تھے۔

دیکھا جائے تو نچلی سطح کی تاریخ کئی لحاظ سے انتہائی اہم ہے۔ صرف اس لئے نہیں کہ اس میں تخیل اور جدت ہے۔ بلکہ اس لئے کہ یہ تاریخ میں ان لوگوں کو مقام دے رہی ہے کہ جو اب تک اس سے محروم تھے اور جن کا کوئی ماضی نہیں تھا۔ اس کی مثال فرانسیسی

انقلاب کے دوران مجمعے کی تاریخ اور برطانیہ میں لیبر تحریک کی تاریخ ہے کہ جس میں معاشرے کے ان گروپوں اور جماعتوں کے کردار کو ابھارا گیا ہے کہ جو اب تک لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ تھا۔

اگرچہ تاریخ کے فائدے اور مقاصد مختلف ہیں۔ مگر ان میں سے اہم یہ ہے کہ لوگوں میں اپنی شناخت کا احساس پیدا کیا جائے اور انہیں بتایا جائے کہ معاشرے میں ان کا کیا مقام ہے۔ نچلی سطح کی تاریخ لوگوں میں یہ شعور دیتی ہے کہ اب تک معاشرہ یا قوم کی شناخت حکمرانوں' جنرلوں' اور اعلیٰ منتظمین کے واسطہ سے ہوتی تھی' لیکن اب یہ صورت حال بدل گئی ہے اور شناخت کے کئی پہلو سامنے آ رہے ہیں' مثلاً ایک امریکی مورخ یوجنے۔ دی۔ گینووے (Eugene D. Genovese) نے امریکہ میں کالوں کی تاریخ کو اس نقطہ نظر سے لکھا کہ ان میں اپنی شناخت کا احساس اس تاریخ سے ہو کہ جن سے گذر کر آج وہ اس مرحلہ تک پہنچے ہیں۔ (37) اس طرح سے ای۔ پی۔ ٹامپسن کی کتاب میں انگلستان کی ورکنگ کلاس کی تشکیل نے ان میں اپنی شناخت کو پیدا کیا۔ گینووے کی کتاب کا سب ٹائٹل ہے "وہ دنیا جو کہ غلاموں نے تشکیل دی" اس میں مصنف نے یہ دلیل دی ہے کہ کالے لوگ اگرچہ غلام تھے اور سماجی طور پر کم تر تھے' لیکن ان میں یہ صلاحیت تھی کہ انہوں نے اپنی علیحدہ دنیا تعمیر کی۔ اس لئے تاریخی تناظر میں وہ خاموش ایجنٹ نہیں' بلکہ باعمل لوگ تھے اور اس قابل تھے کہ تاریخ کی تخلیق کر سکیں۔ امریکی خانہ جنگی میں وہ کوئی "مسئلہ" نہیں تھے کہ جسے سفید فام لوگوں نے حل کیا ہو۔

اس نقطہ نظر سے اگر ان مورخوں کے کام کو دیکھا جائے کہ جنہوں نے نچلی سطح کی تاریخ لکھی ہے تو اس سے یہ نکتہ پوری طرح سے ابھر کر آتا ہے کہ نچلے طبقے کے لوگ تاریخی عمل میں خاموش تماشائی نہیں تھے بلکہ جس ماحول اور جس معاشرے میں وہ رہتے تھے۔ وہ ان کے کام اور عمل سے متاثر ہوا' اور اس طرح انہوں نے تاریخی عمل میں پورا پورا حصہ لیا۔

لیکن مجھے افسوس کے ساتھ یہ بھی کہنا پڑ رہا ہے کہ تاریخ کا یہ نیا نقطہ نظر اگرچہ تقریباً پچھلی دو دہائیوں سے روشناس ہو چکا ہے' لیکن اس کا اب تک تاریخ نویسی پر بہت زیادہ اثر نہیں ہوا ہے اور نہ ہی "مین اسٹریم" کے مورخوں کے نقطہ نظر یا نظریات کو تبدیل کرنے

میں کامیاب ہوا ہے۔ اب تک لوگ اس روایتی تاریخ کے بارے میں جاننا چاہتے ہیں کہ جس کے بارے میں ای۔ ایچ۔ کار کی کتاب "تاریخ کیا ہے؟" وضاحت کرتی ہے۔ اس قسم کی کتابوں میں پیچیدہ اور الجھے ہوئے سوالوں کے جوابات مشکل ہی سے ملتے ہیں۔ اس کتاب کو پڑھنے کے بعد انہیں اندازہ ہوتا ہے کہ کار تاریخ کے بارے میں بڑی محدود معلومات دیتا ہے اور اس کے ہاں وہ وسیع تخیل نہیں کہ جو بروڈل (Braudel) اور آنلز اسکول کے دوسرے مورخوں نے دیا ہے مثلاً کار کے اس بیان کو لیجئے کہ جس میں وہ کہتا ہے کہ "سیزر کا روبی کون جیسے چھوٹے سے چشمہ کا عبور کرنا' ایک تاریخی حقیقت ہے۔ جب کہ اس سے پہلے جن ہزاروں لوگوں نے اسے عبور کیا ان کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔" اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسے اس کا احساس ہی نہیں کہ تاریخ میں لوگوں کا ہجرت کرنا اور لوگوں کو متحرک کرنے میں ٹرانسپورٹ کے کردار کی کیا اہمیت ہے۔ اس طرح اس کے نزدیک 1850 میں اسٹیلے برج ویکس (Stalybridge Wakes) میں روٹی کے خوانچہ فروش کی موت جو کہ گھونسوں اور لاتوں سے ہوئی' اس کی تاریخی اہمیت نہیں (وہ اسے تاریخی اہمیت کا واقعہ ماننے سے منکر ہے) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تاریخ میں جرائم کا کیا کردار رہا ہے وہ اس سے بھی ناواقف ہے۔ (38) اگر کسی مورخ نے کار کی کتاب کی جگہ تاریخ کے موضوع پر کوئی کتاب لکھنے کا ارادہ کیا تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ نیچے سے ابھرتی ہوئی تاریخ اور اس کے مختلف پہلوؤں کو اس میں جگہ دے اور اب تک تاریخ نویسی میں جو وسعت آئی ہے اس کی نشان دہی کرتے ہوئے ماضی کا وسیع تناظر میں جائزہ لے۔

اب آخری بات میں یہ کہنا چاہوں گا کہ چاہے نچلی سطح کی تاریخ کتنی ہی کچلے ہوئے اور نچلی ذات کے لوگوں میں اپنی شناخت کو مضبوط کرنے کی کوشش کرے تاریخ کو محدودیت سے نکال کر باہر لانا چاہئے اس کو "مین اسٹریم" کی تاریخ پر تنقید کرنے اور چیلنج کرنے کے لئے استعمال کرنا چاہئے تاکہ نئے نقطہ نظر سے تاریخ کو ایک نیا مفہوم دیا جاسکے۔ نچلی سطح کی تاریخ کی مدد سے نہ صرف ہم ماضی کے ان پہلوؤں سے واقف ہوتے ہیں کہ جو اب تک نامعلوم تھے بلکہ اس کی مدد سے وہ ماضی زیادہ سے زیادہ روشنی میں آ رہا ہے کہ جو اب تک نامعلوم تھا۔ لیکن یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ اب تک بہت کام ہے کہ جو کرنا ہے' اب تک بہت سے پوشیدہ پہلو اور راز ہیں کہ جو اس انتظار میں ہیں کہ انہیں اندھیروں سے نکالا جائے اور

روشنی میں لایا جائے۔ نیچے سے ابھرتی ہوئی تاریخ میں وہ قوت اور جذبہ ہے کہ جو تاریخ نویسی کے کردار کو بدل سکتا ہے۔ اگرچہ اس بات کا بھی خطرہ ہے کہ کہیں یہ آنلز اسکول کی طرح سے قدامت پرستی کا شکار نہ ہو جائے۔

اگرچہ ایسے مورخوں کی تعداد کم نہیں کہ جو ایسی کتابیں لکھ رہے ہیں کہ جن کی وجہ سے یہ مشکل ہو رہا ہے کہ عام لوگوں کی تاریخ تشکیل کی جا سکے اور انہیں تاریخ میں جائز مقام دیا جا سکے۔ لیکن وقت کے ساتھ ساتھ ان مورخوں کے دلائل دن بدن کمزور ہو رہے ہیں۔ نیچے سے ابھرتی ہوئی تاریخ ہم جیسے لوگوں میں اعتماد پیدا کرے گی کہ جو امراء اور مراعات یافتہ خاندانوں میں پیدا نہیں ہوئے ہیں۔ وہ ہم میں یہ شعور پیدا کرے گی کہ ہمارا بھی ماضی ہے' اور یہ کہ ہم بھی تاریخ میں کوئی مقام رکھتے ہیں۔ اس نقطہ نظر سے تاریخ کو لکھتے ہوئے' یہ امید بھی کی جا سکتی ہے کہ یہ ہماری سیاسی تاریخ کی نہ صرف تصحیح کرے گی بلکہ اس کو اصلی تناظر میں بھی پیش کر سکے گی۔ اور تاریخ کے اس بنیادی تصور کو تبدیل کرے گی کہ جو اب تک برطانیہ (یا اور دوسرے ملکوں) میں اب تک صحیح تسلیم کیا جاتا ہے۔

REFERENCES

1. The Letters of Private Wheeler 1809-1828 ed. B. II. Liddell Hart (London 1951), pp. 168-72.
2. Bertolt Brecht, Poems, ed. John Willett and Ralph Manaheim (London, 1976), pp. 252-3.
3. E. P. Thompson, `History from Below' The Times Literary Supplement, 7 April 1966, pp. 279-80. For a discussion of the background to Thompson's thought see Harvey J. Kaye, The British Marxist Historians: an Introductory Analysis (Cambridge, 1984).
4. History from Below: Studies in Popular Protest and Popular Ideology, ed. Frederick Krantz (Oxford, 1988). This was the Enghlish edition of a collection first published in Montreal in 1985.
5. R. C. Richardson, The Debate on the English Revolution Revisited (London, 1988), chapter 10. The Twentieth Century: "History from Below".
6. Theompson, `History from Below' p. 279.
7. E. P. Thompson, The Making of the Enghlsih Working Class (London, 1965), pp. 12-13.
8. See, for example, the discussions in: Peter Burke, Popular Culture in Early Modern Europe (London, 1978). pp. 23-64; and Barry Reay, Intorduction: Popular Culture in Early Modern England, in Popular Cutluter in Seventeenth Centary England, ed. B. Reay (London, 1985).
9. A way round this problem is to examine the experience of different sections of the lower orders, sometimes trough the medium of the isolated case study. For two works using this approach, both of them constituting important contributions to hsitory from below, see: Natalie Zemon Davis, Society and Culutre in Early Modern Farnce (London, 1975) and David Sabean, Pwoer in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany (Cambridge, 1984).
10. Alex Callinicos, The Revolutionary Ideas of Karl Marx (London, 1983), p. 89. Conversely, it should be noted that there is no reason why the Marxist approach should not

produce very effective `history from above: see the comments of Perry Anderson, Lineages of the Absolutist State (London, 1979), p. 11.

11. E. J. Hobsbawm, History from Below -Some Reflections in History from Below, ed. Krantz. p. 15.

12. Richard Hoggart, The Uses of Literacy: Aspects of Working-Class Life with Special Reference to Publications and Entertainments (Harmondsworth, 1958), p. 15

13. Thompson, `History from Below' p. 280.

14. Hobsbawm, `Some Reflections', p. 15.

15. Ibid., p. 16. Despite the sceptieism which might be felt about the uniqueness of the contribution of historians of the French Revolution, it remains clear that works based on that period have made a substantial contribution to the canon of history from below, ranging from such pioneering studies as Georges Lefebvre. Les Paysans du Nord (Paris, 1924) and The Great Fear of 1789 (Paris, 1932; English trans., New York, 1973), to the more recent work of Richard Cobb.

16. Published in English as Montaillou: Cathars and Catholics in a French Village 1294-1324 (London, 1978).

17. See, for example: L. E. Boyle, `Montaillou Revisited: Mentalite and Methodology', in Pathways to Medieval Peasants, ed. J. A. Raftis (Toronto, 1981) and R. Rosaldo, 'From the Door of his Tent: the Fieldworker and the Inquisitor', in Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography, ed. J. Clifford and G. Marcus (Berkeley, 1986).

18. Le Roy Ladurie, Montaillou, p. vi.

19. E. P. Thompson, The Poverty of Theory and Other Essays (London, 1978), pp. 219-20. For a broader discussion of the types of record upon which historians of England might base history from below, see Alan Macfarlane, Sarah Harrison and Charles Jardine, Reconstructing Historical Communities (Cambridge, 977).

20. Some impressions of the type of subject areas covered by oral historians can be gained from reading the regular reports of work in progress contained in Oral History: the Journal of the Oral History Society, which has appeared since 1972.

21. Published in English, translated by Anne and John Tedeschi, as The Cheese and the Wornts: the Cosmos of a Sixteenth-Century Miller (London, 1980). Another work by Ginzburg, The Night Battles: Witcheraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries (London, 1983: Italian edition, 1966), also demonstrates how inquisitorial records can be used to throw light on popular beliefs.
22. Ginzburg, The Cheese and the Worms. p. xvii.
23. Barbara A. Hanawalt, The Ties that Bound: Peasant Families in Medieval England (New York and Oxford, 1986). For a briefer statement of Hanawalt's objectives see her article `Seeking the Flesh and Blood of Manorial Families', Journal of Medieval History 14 (1988), pp. 33-45.
24. The best intorduction to the work of this school is Traian Stoianavitch, French Historical Method: the Annales Paradigm (Ithaca and London, 1976).
25. For general discussions of the relationship between the two disciplines see: Peter Burke, Sociology and History (London, 1980) and Philip Abrams, Hisotircal Sociology (Shepton Mallet, 1982).
26. Two classic statements of the importance of the possible links between history and anthropology are E. E. Evans-Pritchard, Anthropology and History (Manchester, 1961) and Keith Thomas, `History and Anthropology', Past and Present 24 (1963), pp. 3-24. For a more secptical view see E. P. Thompson, `Anthropology and the Discipline of Historical Context', Midland History 3 no. I (Spring 1972), pp. 41-56.
27. Alan Macfarlane, Witcheraft in Tudor and Stuart England: a Regional and Comparative Study (London, 1970). Macfarlane's work should be read in conjunction with Keith Thomas, Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-Centary England (London, 1971), a wider- ranging work which aslo derives considerable insights from anthropolgy.
28. H. R. Trevor-Roper, The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries (Harmondsworth, 1967). p. 3.
29. Thompson. `History from Below', p. 280.

30. `Editorial', History Workshop 1 (1971). p. 3.
31. Tony Judt. `Aclown in Regal Purple: Social History and the Historian', History Workshop 7 (1979). p. 87.
32. Thompson, `History from Below', p. 279.
33. David Cannadine, `British History : Past, Present — and Future', Past and Present 116 (1987), p. 177. Cannadine's piece prompted `Comments' by P. R. Coss, William Lamont, and Neil Evans, Past and Present 119 (1988), pp. 171-203. Lamont's views, notably those expressed on pages 186-93, imply a history from below approach to a new national history, while Evans, p. 197. states explicitly that British history needs to be fashioned hom below and to work up to an understanding of the state.
34. . Hobsbawm, some Pellections' p. 13.
35. Roderick Floud, `Quantitative History and People's History', History Workshop 17 (1984). p. 116.
36. See Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures (New York, 1973), chapter 1, `Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture'.
37. Eugene D. Genovese. Roll. Jordan. Roll: the World the Staves ade (London, 1975), p. xv.
38. E. H. Carr, What is History? (Harmondsworth, 1961), pp. 11, 12.

تاریخ کے سوالات

بریخت
ترجمہ : ڈاکٹر مبارک علی

وہ کون تھا کہ جس نے تھیبس کے سات دروازے تعمیر کئے؟
کتابوں میں تو صرف بادشاہوں کے نام لکھے ہیں۔
کیا یہ بادشاہ تھے کہ جنھوں نے کھردری چٹانوں کو گھسیٹا تھا؟
بابل کا شہر کہ جسے کئی بار تباہ و برباد کیا گیا۔
ہر بار اسے کس نے تعمیر کیا؟
وہ کون سے سنہری روشنی والے مکانات تھے کہ جن میں مزدور رہا کرتے تھے!
اس شام وہ کہاں چلے گئے کہ جب دیوار چین مکمل ہوئی۔
دیوار! اور عظیم روم۔
جو کہ فتح کے شادیانوں سے گونج رہا تھا۔
یہ سیزر کن پر فتوحات کی خوشی منا رہے تھے؟
خوشی کے نغمے گانے والے بازنطینی! کیا ان سب کے رہنے کے لئے صرف محلات تھے۔
ں طرح جیسے کہ رات میں سمندر ٹکراتا ہے وہ
ب میں مدہوش اپنے غلاموں پر ڈھاڑتے ہیں۔
ان' بکندر نے ہندوستان فتح کیا۔
یا اس نے اکیلے ہی فتح کیا؟
سیزر نے گال قوم کو شکست دی۔
کیا اس کے پاس کم از کم کوئی باورچی بھی نہیں تھا؟
جب سمندری بیڑہ ڈوبا تو اسپین کا فلپ رویا۔

کیا اس کے علاوہ رونے والا اور کوئی نہیں تھا!
فریڈرک دوم جنگ ہفت رسالہ میں جیت گیا۔
اس کے علاوہ اور کون جیت سکتا تھا؟
ہر جانب فتح ہے۔
ہر دس سال میں ایک عظیم ہستی۔
لیکن کن لوگوں کی قیمت پر۔
ڈھیر ساری تفصیلات۔
اور ڈھیر سارے سوالات۔

گھر بنانے والی / گھر بگاڑنے والی
مسلمان قومیت میں عورت کی تشکیل

روبینہ سہگل

صنف، طبقہ اور قوم تینوں مل کر گھر اور حرم کے مخصوص تصور تراش کرتے ہیں۔ جس کی وجہ سے ملی جلی قوموں کے افراد ایک ہو جاتے ہیں۔ ان کے مقابلے میں وہ لوگ ہوتے ہیں جو نسل یا صنف کی بنیادوں پر علیحدہ کر دیئے جاتے ہیں۔ گھر ایک خاندانی جگہ ہونے کے علاوہ ایک سیاسی حیثیت بھی رکھتا ہے اور اس کی تاریخ اور روایت کی عکاسی گھر میں موجود خواتین کے ذریعے کی جاتی ہے۔ ایسا گھر ان عورتوں کی مزاحمت کی جگہ بھی ہوتا ہے جو وہاں رہتی ہیں اور جو گھر اور باہر، نجی اور عوامی زندگی کے متضاد ڈھانچے توڑنا چاہتی ہیں۔ ان متضاد ڈھانچوں پر ہندوستان کی قومیت کے تصور کا دار و مدار ہے۔ مزاحمت یہ ظاہر کرتی ہے کہ گھر اور باہر کی دنیا میں ایک دوسرے کا دخل ہے اور یہ مطلق علیحدہ نہیں ہیں۔ پاک اور مقدس جگہ کے تصورات جابرانہ اور پدرانہ قوتیں تیار کرتی ہیں اور نتیجے کے طور پر عورت قوم کا محور نہیں بلکہ اس کے عوامل کا نشانہ بن جاتی ہے۔

اندر پال گریوال
"گھر اور حرم"

تعارف

نو آبادیاتی نظام کے اختتام پر جو نئی قومیں تشکیل ہوئیں' انہوں نے بہت حد تک نجی اور پبلک کی تقسیم پر انحصار کیا۔ ہندوستانی مفکر پرتھا چیٹر جی کے الفاظ میں "گھر اور باہر" کی اس تقسیم نے قومیت کے تصور میں عورت کی شمولیت کو ممکن بنایا۔ (1) چیٹر جی کے خیال میں انیسویں صدی کے دوسرے نصف میں قوم پرستوں کا المیہ یہ تھا کہ قومیت کی ساخت میں عورتوں کو کیونکر شامل کیا جائے کیونکہ ہندوستانی قوم کو مغرب کی تہذیب سے علیحدہ کرنا بھی ضروری تھا اور ساتھ ہی ساتھ مغربی تہذیب و ثقافت سے ترقی اور جدت کے تصورات بھی اپنانے تھے۔ (2) اگرچہ ہندوستان کے قوم پرست نو آبادیاتی حکمرانوں کو مسترد کر رہے تھے' لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ سامراجی نظریات کو قبول بھی کر رہے تھے اور روشن خیالی کے زمانے کی عقلیت کو ہندوستانی معاشرے میں جذب بھی کر رہے تھے۔ ترقی' قومیت' نمائندہ حکومت' جدید طرز حکمرانی' جمہوریت اور سیکولرازم جیسے نظریات بلا تنقید ہندوستانی متوسط طبقوں کے نظریات بنتے جا رہے تھے۔ تاہم دوسری طرف نئی ریاست اور قوم کے تصورات میں عورتوں کی شمولیت ایک مسئلہ تھی۔ جیسا کہ قومیت اور عورتوں کی شمولیت پر چیٹر جی اپنے مقالے میں کہتے ہیں کہ گھر ایک ایسی جگہ تھی جس میں سامراجی حکمرانوں اور ہندوستان کے معاشرے میں بہت واضح فرق تھا۔ (3) گھر ایک مقدس جگہ تھی اور خاندان کی روحانی زندگی کا وہ اندرونی خانہ تھا جسے سامراجی حکمرانوں کی جدت پسندی اور ترقی سے پاک رکھنا ضروری تھا۔ گھر ہندوستانیوں کی روحانی زندگی کا محافظ تھا اور اسے سامراجی قوتوں کی مادہ پرستی سے افضل اور برتر سمجھا جاتا تھا۔

قوم پرستوں کا موقف تھا کہ جدت پسندی اور اس کے اثرات کو گھر کی دہلیز نہیں پار کرنی چاہیئے کیونکہ گھر پدرانہ طاقت کا آخری قلعہ تھا جہاں عورتیں' بطور ماں اور بیوی' خاندان کی قدروں کی محافظ تھیں۔ عورتوں سے التجا کی گئی کہ مذہب' روایت اور ثقافت کی حفاظت کریں اور مردوں سے توقع کی گئی کہ وہ باہر کے' یعنی بازار و کاروبار کے' امور سنبھالیں کیونکہ منڈی اور سیاست و کاروباری دنیا میں دوسری قوموں اور انگریز حکمران مردوں سے واسطہ پڑتا تھا اس لئے یہ سمجھا جاتا تھا کہ مردوں کو مجبوراً" بازار کی دنیا میں کاروباری اغراض سے جانا پڑتا ہے تاکہ وہ کما کر لا سکیں۔ اس مجبوری کے تحت انہیں دوسری قوموں

کے مردوں سے میل جول رکھنا پڑتا ہے۔ تاہم عورتوں کو ایسے میل جول کی ناپاکی سے بچایا جا سکتا ہے۔ اور انہیں بیرونی اثرات سے دور رکھا جا سکتا ہے۔ اس کے لئے ضروری تھا کہ انہیں گھر' خاندان' روایت' ثقافت' روح' انا اور شناخت کی علامت اور محافظ بنایا جائے۔ قوم کی تشکیل کرنے والوں میں یہ خوف تھا کہ اگر عورتیں بھی آزادی سے دوسری قوموں کے افراد سے گھلنے ملنے لگیں گی تو وہ فرق اور وہ شناخت مٹ جائے گی جو قومیت کی تعمیر کے لئے ناگزیر ہوتی ہے۔ اس ضمن میں جالندھر میں 1894 میں ایک تقریر کے دوران ہندوستانی مسلمان قوم کے بانی سر سید احمد خان نے کہا:

> اس میں کوئی شک نہیں کہ لڑکیوں کی تعلیم کے لئے عام سکول بنانے کو' جہاں کہ عام لڑکیاں بلا لحاظ اس کے کہ کس قوم و خاندان کی ہیں' چادر یا برقعہ اوڑھ کر یا ڈولی میں بٹھا کر بھیجی جائیں' میں پسند نہیں کرتا۔ معلوم نہیں کہ کیسی عورتوں سے صحبت ہو گی۔ معلوم نہیں کہ کیسی لڑکیاں جمع ہوں گی۔ معلوم نہیں کہ ان کا طرز کیسا ہے' گفتگو کیسی ہے۔ مگر میں نہایت زور سے کہتا ہوں کہ اشراف لوگ جمع ہو کر اپنی لڑکیوں کا ایسا انتظام کریں جو نظیر ہو پچھلی تعلیم کی' جو کسی زمانے میں ہوتی تھی۔ (4)

اس اقتباس میں نہ صرف ایک قوم پرست کا خوف عیاں ہوتا ہے جو طبقے اور ذات پات کی ملاوٹ سے متعلق ہے' بلکہ عورتوں پر قابو اور غلبہ کھو دینے کا خوف بھی بہت نمایاں ہے۔ سر سید کو تشویش ہے کہ معلوم نہیں وہ عورتیں جن سے مسلمان خواتین ملیں گی کیسی ہوں گی اور ان کی گفتگو اور طور طریقہ کیسا ہو گا۔ کیونکہ ہندوستان کے مرد ہندوستان پر سیاسی قبضہ کھو چکے تھے اور باہر کی دنیا میں' یعنی سیاسی اور کاروباری دنیا میں انگریز کا غلبہ ہو چکا تھا' انہیں بے حد خوف تھا کہ کہیں عورتوں پر قبضہ بھی ہاتھ سے نہ جائے کیونکہ گھر اور خاندان اب وہ واحد چیزیں تھیں جن پر ابھی تک مسلمان مرد قابض اور حاوی تھا۔

آر۔ رادھا کرشنن کے مطابق مغربی قوم پرستوں میں یہ قابلیت تھی کہ وہ قومیت کی تشکیل میں اپنی تہذیب و ثقافت کا سہارا لے سکتے تھے۔ اور بیرونی اثرات سے آزاد تھے۔ عقلیت' سائنس' ٹیکنالوجی' نمائندہ حکومت' ترقی' صنعتکاری' جمہوریت اور سیکولرزم کی جڑیں مغربی تہذیب میں پہلے سے موجود تھیں۔ (5) لیکن نو آبادیوں میں یہ اقدار باہر سے مسلط کی

گئیں اور مغربی طرز سوچ اور حکومت اور سامراجی علوم کو ہندوستان کے علوم اور سوچ سے برتر قرار دے دیا گیا۔ یہ دعویٰ بھی کیا گیا کہ برتر علوم اور ٹیکنالوجی کی بنا پر ہی یورپی عوام نوآبادیوں پر تسلط جما پائے۔

ہندوستان کے مسلمان اور ہندو قوم پرست اس بات کو تسلیم کر چکے تھے کہ اپنی پہچان کی بقا کی خاطر انگریزوں کے جدید سائنسی علوم حاصل کرنا ناگزیر ہو چکا ہے۔ البتہ مقامی روحانیت' جو کہ برتر تصور کی جاتی تھی' اسے محفوظ رکھنا بھی بہت اہم تھا۔ یہ صرف اس صورت میں ممکن تھا کہ گھر' خاندان اور عورتوں کو سختی سے ترقی کے اثرات سے دور رکھا جائے تاکہ قدیم روایات' رسم و رواج اور طور طریقوں کو نہ صرف قائم و دائم رکھا جا سکے بلکہ انہیں فروغ بھی دیا جا سکے۔

سری لنکا کی مشہور مفکر کماری جیوردینا کے مطابق اس بات کا اندازہ کہ کوئی معاشرہ کس حد تک مہذب ہو چکا ہے' وہاں کی عورتوں کی ترقی کی بنیادوں پر لگایا جاتا تھا۔ (6) مشرقی معاشروں کی پسماندگی کا الزام نوآبادیات کی خواتین کی کمتر اور تابع حیثیت کی وجہ سے لگایا جاتا تھا۔ ہندوستان کے قوم پرستوں کا خیال تھا کہ اگر سماجی اصلاح کی غرض سے قانونی اور سماجی ڈھانچوں میں تبدیلیاں لائی جائیں اور بیواؤں کی شادی کو ممکن بنایا جائے' ستی کی رسم پر ممانعت لگائی جائے' ایک سے زائد شادی پر پابندی کر دی جائے اور پردے کی رسم کو ختم کیا جائے تو پسماندگی اور تنگ نظری کے الزامات کا جواب دیا جا سکتا ہے اور ترقی اور جدت پسندی کی ان علامتوں کو قوم کی ازسرنو تشکیل میں بروئے کار لایا جا سکتا ہے۔ بقول کماری جیوردینا یہ شعور ایک روشن خیال اور "نئی عورت" کا طالب تھا' ایک ایسی نئی عورت جو کہ شوہر کی دوست اور ساتھی بن سکے نہ کہ محض بچے پیدا کرنے والی اور پالنے والی ایک محکوم اور قیدی انسان۔ (7) چنانچہ عورتوں کی تعلیم کے حق میں دلائل دیئے جانے لگے جو کہ نہ صرف حکمرانوں کے الزامات دور کرنے کے لئے تھے بلکہ روایتی مقاصد حاصل کرنے کے لئے بھی تھے تاکہ تعلیم یافتہ اور روشن خیال اور مہذب مائیں اور بیویاں تیار کی جا سکیں۔ قوم پرستی کے تحت تشکیل دی گئی تعلیم کا مقصد بنیادی طور پر یہ تھا کہ معاشرے کے موجودہ ڈھانچوں کو مستحکم کیا جائے اور پدرانہ اقدار اور سوچ کو مضبوط کیا جائے۔ تاہم اس نئی تعلیم کا طریقہ اور انداز جدید طرز کے سکول تھے جن میں بہت سے بچے اکٹھے پڑھتے تھے۔

عورتوں سے بیک وقت روایت پرست' قدامت پرست اور جدت پسند ہونے کے

تقاضے تھے۔ ان تقاضوں میں تضادات کو نظر انداز کر دیا جاتا تھا۔ روایت پرستی کا تقاضا تھا کہ عورتوں کو بدستور صرف بطور ماں، بیوی، بیٹی اور خاتون خانہ دیکھا جائے اور ان ذمہ داریوں کو اس کے اولین فرائض گردانا جائے۔ ساتھ ہی ساتھ یہ تقاضا بھی تھا کہ عورتوں کو پرانے طور طریقوں سے چھڑا کر جدید دور کے نئے طریقوں سے روشناس کروایا جائے۔ مامتا اور گھریلو ذمہ داریوں کو نئی خطوط پر استوار کیا جا رہا تھا۔ ان فرائض کو اب جدید، سائنسی اور عقلیت کے ڈھانچوں میں ڈھالا جا رہا تھا مثال کے طور پر ایک اچھی جدید ماں بچے کو عالم کے پاس نہیں بلکہ جدید سائنسی ڈاکٹر کے پاس لے کر جاتی ہے۔ وہ توہم پرست نہیں ہوتی بلکہ گھر کے کام کو جدید طرز کے نئے سلیقے سے چلاتی ہے۔ انیسویں صدی کی جدید تعلیم کا ہندوستان میں مقصد صرف ایک بااخلاق اور پارسا ماں بنانا نہیں تھا بلکہ ایک جدید دور کی روشن خیال ماں بنانا تھا۔ لیکن بنیادی طور پر اس کی تعلیم کا محور گھر، مامتا اور شوہر پرستی ہی تھے۔ ان چیزوں میں جدید ترقی پسند قدروں کا اضافہ کر دیا گیا تھا اور کہا جاتا تھا کہ ایک پڑھی لکھی ماں بہتر پرورش کر سکتی ہے اور بہتر طور پر گھر چلا سکتی ہے۔ یہ عورت کے کردار میں تبدیلی نہیں تھی بلکہ اس کے پرانے کردار کو جدید طریقوں سے مستحکم کیا جا رہا تھا۔

اس ضمن میں کماری جیوردینا کا کہنا ہے کہ:

> سماجی اصلاح کے علمبرداروں کے دو مقاصد تھے: خاندان کا ایک ایسا نظام رائج ہو جائے جو ایک مرد، ایک عورت اور بچوں پر مشتمل ہو۔ اور ان خاندانوں میں تعلیم یافتہ خواتین ہوں جو بوقت ضرورت ملازمت اختیار کر سکیں --- ساتھ ہی ساتھ اس بات کو یقینی بنانا تھا کہ عورتوں کی حیثیت خاندان میں ثانوی اور تابع رہے۔ (8)

ایسی تعلیم کے مقاصد ہرگز یہ نہیں تھے کہ عورتیں آزاد ہو سکیں۔ کماری جیوردینا مزید کہتی ہیں کہ:

> عورتوں کی تعلیم کے فروغ کی پالیسیاں اور جس قسم کی تعلیم فراہم کی گئی اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کا مقصد عورتوں کی آزادی اور خودمختاری کا فروغ نہیں تھا۔ بلکہ ان کا مقصد پدر سری اور طبقاتی نظام کو استحکام عطا کرنا تھا۔ اصلاح کرنے والوں کی یہ التجا کہ تعلیم عورتوں کو بطور ماں اور بیوی اچھا بنانے میں مدد کرے گی اس

کے بہت دیرپا اثرات ہوئے۔ (9)

ایک جدید' سائنسی اور پھرتی والی مامتا کا مطالبہ سامراجی حکمرانوں کی اس زبان اور سوچ میں سے نکلا جس کے مطابق پھرتی' جدت' سائنسی سوچ' منظم معاشرہ' تنظیم' ترتیب' قواعد و ضوابط' ہوشیاری' انتظام' اور باقاعدگی سے کام کرنے کے تصورات بہت اہم تھے۔ یہ سوچا گیا کہ خاندان اور گھر کو ایک بے انتہا منظم حکومت کی طرز پر چلانا چاہئے' ایسی حکومت جو کہ چست اور چاق و چوبند ہو' منظم ہو' اور یہ واضح ہو کہ طاقت کے رشتے کیا ہوں گے افراد کے کردار کیا ہوں گے؟ اور ذمہ داریاں کیا ہوں گی؟ اصلاح پسندوں کی امید تھی کہ وہ خاندان کی صورت میں ایک چھوٹی سی قوم تعمیر کر لیں اور ایک چھوٹے پیمانے کی جدید ریاست قائم کر لیں جو ہر گھر میں نظر آئے۔ اس ضمن میں ٹموتھی چل کے خیالات ذہن میں آتے ہیں جن کا اظہار انہوں نے اپنی عمدہ کتاب ''مصر میں نو آبادی کا قیام'' میں کئے۔ وہ لکھتے ہیں کہ :

مصری ذہن کے بارے میں سیاسی بحث و مباحثے سے جو بات نمایاں طور پر سامنے آئی وہ یہ تھی کہ اس ملک کی ''اخلاقی پستی'' کا اس کی عورتوں کی حیثیت سے گہرا تعلق تھا۔ یہ کہا گیا کہ قوم کی رکی ہوئی ترقی کا عورتوں کی رکی ہوئی ترقی سے گہرا رشتہ ہے۔ یہ سوچ برطانوی نوآبادیاتی انتظامیہ کی من پسند سوچ تھی ---- برطانوی سامراج کے ذہن میں جو تصور تھا وہ جدید مامتا کا تھا۔ مصر کی سیاسی اور معاشی تبدیلی کے لئے ضروری تھا کہ گھریلو زندگی میں تبدیلیاں لائی جائیں۔ اگر جدید سیاسی طاقت کا انحصار ایک منظم ''کردار'' کی تعمیر پر تھا۔ تو ایسے کردار کی تشکیل کے لئے ہر گھر کی زندگی کو تبدیل کرنا تھا کیونکہ خاندان اور گھر میں ہی ایسے کردار کی تعمیر ممکن تھی۔ چنانچہ یہ بہت اہم ہو گیا کہ مروجہ طور طریقوں کو ختم کیا جائے جن کے تحت لوگ ملتے ہیں یا ایک دوسرے سے علیحدہ رہتے ہیں۔ یہ رشتے ''حرم'' جیسے رومانوی القاب کے تحت چھپے ہوئے ہیں۔ اس نظام کی جگہ پر ایک صحتمند اور اعلیٰ سوچ پیدا کی جائے جس میں ماؤں کی ایک ایسی پود تیار ہو سکے جو اپنی ذمہ داریوں سے واقف ہوں اور اپنے بچوں کی تربیت

اور فلاح سے پوری طرح واقف ہوں۔ اس طرح توقع کی گئی کہ سیاسی طاقت اس جگہ پر پہنچ سکتی ہے جہاں پر اس کی رسائی پر پابندی ہے۔ یہ وہ غائب جگہ ہے جو "پولیس کی نظروں سے اوجھل ہوتی ہے" اور "اس تک پہنچ کر "اندر سے باہر کی طرف" کام کیا جا سکتا تھا۔

(10)

نجی زندگی کا معائنہ

برطانوی سامراج کو ہندوستان کے باشندوں کی زندگی کے ان عناصر سے تشویش محسوس ہوتی تھی جو ان کی نظروں سے اوجھل تھے' یعنی وہاں کے عوام کی نجی اور ذاتی زندگی سے انہیں خوف محسوس ہوتا تھا۔ یہ خوف اس لئے تھا کہ یہ زندگی ان کے قابو میں نہیں تھی' پراسرار تھی' تاریکیوں میں ڈوبی ہوئی تھی اور پردے کے پیچھے تھی --- نوآبادیاتی افسران کی دلی خواہش تھی کہ اس پوشیدہ اور پراسرار دنیا کو بے نقاب کیا جائے' حرم اور پردے کے پیچھے چھپے راز کھولے جائیں اور اس زندگی کو منظر عام پر لایا جائے تاکہ یہ کھل کر سامراجی طاقت کے قابو میں آ جائے۔ حکمرانوں کو خوف تھا کہ ان کی حکومت اور تسلط کے خلاف مزاحمت اگر نکل سکتی ہے تو وہ اس پراسرار اور پوشیدہ دنیا سے ابھرے گی جسے وہ دیکھ نہیں پاتے۔ یہ وہ جگہ تھی جہاں محکوم عوام کے گہرے راز پوشیدہ تھے اور ان کی خواہشات اور جذبات پوشیدہ تھے۔ گھریلو زندگی وہ اندرونی پناہ گاہ تھی جہاں عوام انگریز کے تسلط سے فرار ہو کر چین حاصل کر سکتے تھے۔ گھریلو زندگی کی کئی تہوں کے اندر عوام کے خوف' امنگیں' خواہشات' عمل' جنسی قوت' عورتیں اور طاقت پنہاں تھے۔ انگریز کا مقصد تھا کہ باطن کو ظاہر بنایا جائے اور اس پراسرار اور پوشیدہ کائنات کو پبلک کی نظروں میں لانے کے عمل کو آزادی' جدت پسندی' عورتوں کی آزادی اور اخلاقی بلندی کہا گیا۔ یہ دعویٰ کیا گیا کہ انگریز ہندوستان کی عورتوں کو حرم اور پردے سے نکال کر انہیں جدید اور بااخلاق بنا رہا ہے' یہ ان کی رہائی ہے اور آزادی کی طرف پہلا قدم ہے۔ اندرپال گریوال کا موقف ہے کہ انیسویں صدی میں پردے' حرم اور عورتوں کو چار دیواری کی قید میں رکھنے کے بارے میں دلائل دیئے جانے لگے تو گھریلو خواتین کو احساس ہوا کہ وہ آزاد اور خودمختار نہیں ہیں۔ اس سے قبل انہیں اس بات کا احساس نہیں تھا کہ وہ قیدی ہیں اور ان کی آزادی پر پابندیاں ہیں۔

جب ان عورتوں کا موازنہ انگریزی عورتوں سے کیا جاتا تھا تو کہا جاتا تھا کہ انگریز کی عورت آزاد ہے، وہ سڑکوں پر گھوم پھر سکتی ہے، وہ کھلی فضا میں چہل قدمی کر سکتی ہے، آزادانہ طور پر سفر کر سکتی ہے۔ اس قسم کے موازنے سے ہندوستان کی عورتوں کو احساس ہونے لگا کہ ان کی زندگی میں گھٹن ہے اور وہ آزادی نہیں ہیں۔ (11)

اگرچہ اندر پال گریوال کے خیالات قابل بحث ہیں، لیکن ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ کس قسم کے متضاد نظریات بنائے گئے جو کہ سامراجی قوتوں سے واسطہ پڑنے کے نتیجے میں پیدا ہوئے۔ ان نئے تصورات کا نتیجہ یہ نکلا کہ دنیا کو دیکھنے، پرکھنے، سمجھنے کے لئے نئے معیار تیار ہوئے۔ اس نئی کائنات میں عورت، گھر اور خاندان کو بھی نئی ساخت میں ڈھالا گیا اور ان کو پرکھنے اور دیکھنے کے انداز بھی تبدیل ہوئے۔

خاندان بطور سماجی نظام

ٹموتھی مچل ہماری توجہ ایسے تصورات کی جانب مبذول کرواتے ہیں جو نوآبادیاتی نظام کے تحت ابھرے اور ہر قسم کی اجتماعی زندگی کے لئے ناگزیر مانے گئے۔ سماجی نظام، نظم و ضبط، تنظیم، انتظام اور ترتیب چند ایسے تصورات ہیں جنہوں نے معاشرتی علوم میں جنم لیا اور یہ ریاست اور خاندان حتیٰ کہ ہر قسم کے اجتماع کے لئے اہم قرار دے دیئے گئے۔ گھریلو ترتیب، نظام اور انتظام کی ذمہ داری "تعلیم یافتہ مصری ماؤں" کو سونپی گئی تاکہ وہ بچوں کے سوالوں کے سائنسی جواب دے سکیں اور انہیں گمراہ نہ کریں۔ یہ کہا گیا کہ "جدید سیاسی نظام ماں کی گود سے شروع ہو گا۔" (12) مچل لکھتے ہیں کہ خاندان کو ایک نظم و ضبط سے بھرپور گھر کے طور پر تشکیل دینا مقصود تھا۔ یہ امید کی گئی کہ خاندان، بطور ایک مضبوط نظام، ایک ایسے "مصری ذہن" کی تشکیل کرے گا جو مناسب اور صحیح ہو گا۔ اس کام میں خاندان کا ساتھ سکول اور فوج کا ادارہ دے گا جو کہ خود ایک منظم نظام کے تحت چلتا ہے۔ اور ایک "اچھا مصری ذہن" پھر خود ایک ایسے نظام کو جنم دے گا جس کا انحصار اس ذہن پر ہو گا۔ (13)
جس قسم کے ترتیب، نظام اور نظم و ضبط کا تذکرہ مچل کرتے ہیں یہ ڈپٹی نذیر احمد کی سوچ کا محور تھا اور ان کے ناول "مراۃ العروس" سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک عورتوں کی گھریلو تربیت کا اولین مقصد ایسا ہی نظام قائم کرنا ہے۔ ان کے ناول پر تبصرہ آگے چل کر ہو گا۔

قوم پرستوں کا ترتیب دیا ہوا "گھر" کا نیا تصور

قوم پرست سوچ میں لفظ "گھر" کے بہت سے مختلف معنی ہیں لیکن ان تمام مختلف معنوں کا تعلق خودی سے' اپنی ذات سے اور اندرونی زندگی سے ہے یا رہائش گاہ کہہ سکتے ہیں جہاں ایک خاندان کے افراد مل جل کر رہتے ہیں۔ کئی دفعہ شاعری یا افسانہ نگاری میں اپنے شہر کو گھر کہا جاتا ہے اور اس کے برعکس ملک کے دوسرے شہر ہوتے ہیں۔ اسی طرح دوسرے ملکوں کے مقابلے میں اپنے ملک کو گھر کہنے کا رواج ہے مثلاً کوئی اگر بیرون ملک گیا ہو تو اسے کہا جاتا ہے کہ اب گھر آ جاؤ۔ اسی طرح سامراجی قوت کے مقابلے میں قوم کو گھر تصور کیا جاتا ہے۔ جس طرح روح کا اور ذات کا گھر جسم ہوتا ہے' ملک کی سرزمین وہ جگہ ہوتی ہے جہاں قومیت کی روح رہتی ہے۔ گھر اور قوم کو اکثر خوبصورت اور دلکش چیزوں سے تشبیہ دی جاتی ہے اور اس کے لئے عموماً ایسے استعارے استعمال کئے جاتے ہیں جو اردو شاعری میں دلفریب اور خوبصورت چیزوں کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر " چاند میری زمین' پھول میرا وطن" "ہم بلبلیں ہیں اس کی یہ گلستان ہمارا۔" اسی طرح الفاظ مثلاً چمن اور باغ کئی دفعہ قومی ترانوں اور نغموں میں ملک و قوم اور وطن کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔

گھر کو امن و امان سے بھی تشبیہ دی جاتی ہے۔ گھر سے ہم جن چیزوں کو اکثر منسوب کرتے ہیں ان میں آرام' آسائشیں' چین' سکون' محبت' اکٹھا پن' خوشی اور دوسروں کی رفاقت اور شفقت شامل ہیں۔ ان تمام چیزوں کو اپنے وطن اور قوم سے بھی منسوب کر دیا جاتا ہے۔ گھر اور قوم کا ایک دوسرے سے جذباتی تعلق ہے۔ چنانچہ پرتھا چیٹرجی کا کہنا ہے کہ گھر وہ پہلی جگہ ہے جہاں سے قوم پرستی کا آغاز کیا جاتا ہے۔ اور اس آغاز کے لئے عورتوں کا اس جگہ پر ہونا ناگزیر ہوتا ہے۔ (14)

اندر پال گریوال کے خیال میں گھر کی خوبصورتی اور قوم کی خوبصورتی کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ (15) وہ لکھتی ہیں کہ انگریزی شاعری میں انگلستان کو نہ صرف ایک بے حد دلکش جگہ کے طور پر پیش کیا گیا بلکہ ایک منظم اور ترتیب سے بھرپور گھر کے طور پر اس کی عکاسی کی گئی۔ اس کے مقابلے میں انگلستان کی نوآبادیوں کو تاریک' بدنما اور پراسرار جگہ کے طور پر پیش کیا گیا کہ جہاں پر خطرہ اور خوف بہت زیادہ ہوتا ہے۔ دھرتی کی خوبصورتی کو عموماً ایسے استعاروں کے ذریعے بیان کیا جاتا ہے جو عورت اور خصوصاً محبوب کے لئے استعمال کئے

جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر دھرتی کو پھول' چاند' چاندنی' سورج' سورج کی کرن اور اس قسم کے دیگر استعاروں کے ذریعے اس کا رشتہ عورتوں سے جوڑا جاتا ہے اور قومی نغموں اور ترانوں میں اور انگریزی رومانوی شاعری میں یہ روش بہت عام ہے۔

گریوال کا موقف ہے کہ اعلیٰ اخلاق اور پارسائی جو کہ اکثر ظاہری خوبصورتی سے جوڑے جاتے ہیں' عورتوں سے منتقل ہو کر دھرتی سے منسوب ہو جاتے ہیں۔ پاک صاف اور نیک عورتیں' پاک' صاف دھرتی کی علامت ہوتی ہیں۔ اس طرح دھرتی اخلاقی اور اعلیٰ خصوصیات اختیار کر لیتی ہے۔ لہٰذا انگریزی رومانوی شاعری میں انگلستان خوبصورت اور بااخلاق جگہ ہے اور اس کے برعکس نوآبادیاں پست اخلاقی اور بد شکلی کا نمونہ ہیں۔ نوآبادیوں میں جھوٹ ہے' دھوکہ ہے اور وہاں کے باشندے پست اخلاق اور برے کردار کے مالک ہیں۔ نوآبادیاتی علوم میں محکوم قوموں کو پستی اور تاریکی کے تصورات کے سہارے پیش کیا جاتا تھا۔ انگریزی شاعر ورڈ سورتھ کی شاعری کا ذکر کرتے ہوئے گریوال لکھتی ہیں کہ انگریز قوم کی سیاسی تشکیل میں گھریلو جگہ کو مقدس جگہ کے طور پر پیش کرنا مرکزی حیثیت رکھتا تھا۔ ایک اچھا اور بااخلاق انگریز ہونے کا مطلب تھا کہ اس شخص کی گھریلو اور نجی زندگی پاک صاف' محبت سے بھرپور' امن و امان کا گہوارہ اور اخلاقی قدروں کا نمونہ ہو۔ (16)

قوم پرستی کے تحت اخلاقیات' خوبصورتی' حسن' حب الوطنی اور امن کے تصورات کو استعمال کر کے حقیقی گھر کا تصور بھی تعمیر کیا جاتا ہے جہاں کنبے کی رہائش ہوتی ہے' اور گھر بطور قوم کی تشکیل بھی کی جاتی ہے۔ قوم کو ایک بڑے کنبے کے طور پر پیش کر دیا جاتا ہے۔ 20 مارچ 1998 کو انگریزی اخبار "دی نیوز" میں پاکستان کی فوج میں بھرتی کا ایک اشتہار چھپا۔ اس اشتہار کا عنوان تھا "ایک خاندان جس کا نام پاکستان ہے۔" اس کے بعد اشتہار میں مزید خاندانی اور بنیادی طور پر مردانہ استعارے استعمال کئے گئے۔ اس میں لکھا تھا' "جب بھی کبھی قدرتی آفتیں اور شدید مصیبتوں کا سامنا ہوا' پاکستان کی فوج اور اس کے شہری بھائیوں نے مل کر لوگوں کو آرام دیا اور مصیبت سے چھٹکارا دلوایا۔ یہ تو فطری بات تھی۔ بالآخر' پاکستان کی فوج اور شہری آبادی دونوں ایک ہی خاندان سے تعلق رکھتے ہیں اور اس خاندان کا نام ہے پاکستان۔" اس دلچسپ اشتہار میں تمام پاکستانیوں کو بھائی بنا کر ایک تو عورتوں کو خارج کر دیا گیا ہے اور دوسرا اس بات کو نظر انداز کر دیا گیا ہے کہ یہی فوجی "بھائی" اس ملک کا خون چوس چوس کر پی گئے ہیں اور اس "خاندان" میں کوئی اتحاد یا "بھائی چارہ" درحقیقت نہیں

ہے۔ اس اشتہار کے مطابق قوم بطور گھر وہ وسیع اجتماع ہے جس کے اندر خاندان بطور گھر ایک چھوٹے درجے کا اجتماع ہے لیکن اس کی اہمیت بڑے اجتماع سے کم نہیں ہے۔ یہ چھوٹا اجتماع، یعنی خاندان، پوری قومی عمارت کو اپنے کاندھوں پر اٹھائے کھڑا ہے۔

گرایوال بتاتی ہیں کہ جنگ عظیم کے دوران تھکے ہارے اور زخمی فوجی گھر کے پرامن ماحول کو ترستے تھے اور وہاں لوٹنے کے خواب دیکھا کرتے تھے۔ گھر کے تصور کے ساتھ امن و امان کو منسوب کیا جاتا ہے گو کہ گھروں میں اکثر دنگا فساد، لڑائی جھگڑے، کشیدگی اور ناچاقی ہوتی ہے۔ یہاں پر سازشیں ہوتی ہیں اور لوگوں کا تصادم ہوتا ہے۔ خاندان والوں کے ایک دوسرے سے رشتوں میں تلخی کا عنصر اکثر دیکھنے میں آتا ہے البتہ گھر کی عکاسی یوں کی جاتی ہے گویا جہاں پر صرف آرام، سکون اور خوشیاں ہوں۔

گھر کو اکثر ایک ایسی جگہ کے طور پر بھی پیش کیا جاتا ہے۔ جہاں تمام ضروری کام ہوتا ہے اور ترتیب و تنظیم ہوتی ہے۔ یہاں روزمرہ کی زندگی کی تمام ضروریات پوری کی جاتی ہیں۔ یہاں کھانا پکتا ہے، کپڑے دھلتے اور استری ہوتے ہیں، صفائی کی جاتی ہے، روزمرہ کا حساب رکھا جاتا ہے، بچوں کی تعلیم و تربیت کی جاتی ہے، انہیں سنبھالا جاتا ہے اور ہر طرح کا آرام اور سکون مہیا کیا جاتا ہے۔ یہ تمام خدمات عموماً گھر کی خواتین فراہم کرتی ہیں اور انہیں حاصل کرنے والے عموماً بچے اور گھر کے مرد ہوتے ہیں۔ لیکن پھر بھی یہ کہا جاتا ہے کہ یہ سب کے آرام و سکون کی جگہ ہے۔ عورتوں سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ دوسروں کی خدمت میں ہی آرام و سکون محسوس کریں۔

گھر سے بہت مختلف قسم کے متضاد اور ایک دوسرے سے ملے ہوئے تصورات کو جوڑا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر ترتیب اور بے ترتیبی، نظم و ضبط یا پھر بحران اور کسمپرسی، انتظام یا پھر بے انتظامی، امن یا جھگڑا، آرام یا بے آرامی، اندرونی اور بیرونی، ظاہر و باطن، بند یا کھلا، ظاہر یا چھپا ہوا، جائز یا پھر ناجائز، پاک یا ناپاک، پارسا یا پھر شرمناک، یہ ایسے متضاد اور متصادم تصورات ہیں جو گھر اور اس کے اندر کے رشتوں سے جوڑے جاتے ہیں۔ ان سب تصورات کا تعلق خاص طور پر عورتوں سے جوڑ دیا جاتا ہے۔ خواتین سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ اپنا رویہ اور عادات ایسی رکھیں کہ گھر پر سکون ہو، وہاں پاکیزگی اور پارسائی ہو، وہاں آرام و آسائش ملے، وہاں انتظام بے مثال ہو۔ وہاں ترتیب ہو، نظم و نسق ہو اور امن ہو۔ عورتوں کو تلقین کی جاتی ہے کہ انہیں جانثار ہونا چاہئے، اپنی خواہشات پر دوسروں کو ترجیح دینی

چاہئے' گھر کی چار دیواری میں رہنا چاہئے اور ان کا ہر عمل جائز اور قابل تعریف ہونا چاہئے۔
اگر عورتیں ان توقعات پر پوری نہ اتر سکیں تو گھر کا نظام درہم برہم ہو جاتا ہے' بدامنی' لڑائی جھگڑا اور فساد ہوتا ہے' گھر والوں کا باہمی اتحاد ٹوٹ جاتا ہے جس کے نتیجے میں دکھ' بے آرامی اور بے سکونی پیدا ہو جاتی ہے اور گھر کے ٹوٹ جانے کا خطرہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی طرح قوم ایک گھر ہے اور جب اس کے افراد میں نااتفاقی ہو' جھگڑا اور خون خرابہ ہو' خانہ جنگی ہو' اتحاد کی کمی ہو' تو قوم کے تباہ ہو جانے کا شدید خطرہ لاحق ہو جاتا ہے۔ گھریلو اور قومی جھگڑوں اور دنگا فساد کے معنی بنیادی طور پر ایک ہی ہوتے ہیں۔ ان دونوں سے شناخت' پہچان اور خودی کے ختم ہونے کا خطرہ ہوتا ہے۔ گھر اور قوم کے اس علامتی تعلق کا ذکر کرتے ہوئے اندرپال گریوال کہتی ہیں کہ :

> ایک صاف شفاف نمائندہ حکومت اور گھروں میں ایک شریفانہ ازدواجی زندگی میں اس کا عکس' دونوں ظلم و جبر کا توڑ ہیں۔ یہاں صاف شفاف سے مراد ہے کہ تسلط کے بجائے علم سے حکومت کی جائے۔ جن جگھوں کو نظروں سے اوجھل پایا جاتا ہے ان سے خطرے کا احساس ہوتا ہے۔ نوآبادیاتی نظام وہ ذریعہ بن جاتا ہے جس سے ان چھپی ہوئی خطرناک جگھوں کو نگاہوں کے سامنے لانا ہوتا ہے۔ (18)

یہاں پر گریوال دو تصورات کا موازنہ کرتی ہیں۔ ایک طرف سامراجی حکمرانوں سے لیا ہوا صاف شفاف قومی حکومت کا نظریہ ہے جو کہ قومی ریاستوں کی تشکیل کے لئے ناگزیر ہے۔ دوسری طرف مشرق سے منسوب کیا ہوا ظلم و جبر ہے۔ ان کے مطابق جس طرح ایک صاف شفاف حکومت کا تعلق دو اشخاص کے مابین پاکیزہ شادی سے ہے' اسی طرح حرم کا تعلق مشرق سے منسوب کئے ہوئے ظلم و جبر سے ہے۔ نوآبادی افسران کے نزدیک حرم قید اور پابندی کا بدترین نمونہ تھا۔ اس کے خاتمے سے گھر کے اندر کی چھپی ہوئی نجی زندگی کو نوآبادیاتی ریاست کی نظروں میں لایا جا سکتا تھا اور سامراجی حکمرانوں کے لئے محکوموں کی ذاتی زندگی میں مداخلت ممکن ہو گئی تھی۔ جبر و تشدد اور پسماندگی کے الزامات کے جواب میں ہندوستان میں نجی زندگی نئے خطوط پر استوار کی جا رہی تھی۔ لیکن اسے نئی طرز پر اس طرح سے ڈھالا جا رہا تھا کہ خاندان اور گھر والوں پر مزید بوجھ آ پڑا تھا۔ اس بڑھتے ہوئے بوجھ پر آگے چل کر بحث ہو گی۔ قوم پرست مسلمانوں کی سوچ میں گھر ایک ایسی ثقافت و تہذیب کا

گہوارہ تھا جو کہ نئے سرے سے تشکیل دی گئی تھی اور جس کی اصلاح کی گئی تھی۔ لیکن یہ ایک ایسی اصلاح تھی کہ جس نے پرانی طرز کے طاقت کے رشتوں کو نئے' جدید' پیچیدہ اور عقلیت پر مبنی ذرائع سے مزید مضبوط و مستحکم کیا۔

گریوال کے خیال میں ہندوستان کے قوم پرستوں نے سامراجی حکمرانوں کی تہذیب و ثقافت کو اس طریقے سے ہندوستانی سانچوں میں ڈھالا کہ عورتیں اس نئی سوچ کی بنیاد تو بن گئیں لیکن اس میں اپنی آواز شامل نہ کر سکیں۔ (19) وہ لکھتی ہیں کہ انگریزی عورت کی تعریف کچھ اس طرح سے کی گئی کہ اس کے مقابلے میں ہندوستان کی عورت پردے اور حرم میں بند ایک قیدی جانور کی مانند دیکھی جانے لگی۔ قوم پرستوں نے انگریزوں کی اس سوچ کو کچھ اس طرح اپنایا کہ جس پردے کو انگریز نے میرا کیا' وہی ہندوستان کی عورت کے لئے گھر بن گیا اور ہندوستان کے قوم پرستوں کا مرکزی خیال بن گیا۔ اور اس طرح ہندوستان کی عورت کا زنانے میں ہونا ہندوستان کی قومی ثقافت کے لئے ایک مقدس اور قابل ستائش بات بن گیا۔

قوم پرستوں نے سامراجی علوم کی نئی ساخت کچھ اس طرح کی کہ نئی طرز کا پدر سری نظام عمل میں آیا۔ نئی قومی ریاستوں میں عورتوں کا بدلتا ہوا کردار تشویش اور خوف کا باعث تھا۔ لہٰذا عورت کی نئی آزادی کو تسلیم کرتے ہوئے بھی' اور اس کے کردار کو جدید بنانے کے عمل میں بھی اس پر قابو پانا اور عورتوں کو حدود میں رکھنا بے حد ضروری تھا۔ اسی وجہ سے شمالی ہندوستان کے قوم پرستوں میں عورت کے ذہن اور جسم کو نظم و ضبط میں رکھنا ناگزیر ہو گیا۔ ہندوستان کے قوم پرست سامراجی تسلط کا مقابلہ مختلف طریقوں سے کر رہے تھے۔ کچھ باتوں میں سر جھکا رہے تھے اور کچھ میں انکار کر رہے تھے۔ ان کے لئے بہت اہم تھا کہ ہندوستان کی عورت اگر جدید دنیا میں قدم رکھے تو روایتی ذمہ داریوں کو فراموش نہ کر دے۔ عورتوں کی جنسی صلاحیت پر قابو رکھنا ضروری تھا۔ گھر اور حرم وہ مفید تصورات تھے جو جگہ سے متعلق تھے اور جو دونوں جگہ انگلستان اور ہندوستان میں عورت کے تصور کی ساخت میں مدد کر رہے تھے۔ اس سامراجی تناظر میں پدر سری کا عمل انگلستان سے ہندوستان تک جڑا ہوا دکھائی دیتا تھا۔ (20) جیسے جیسے محکوم قوموں کی بھلائی و بہتری کا تصور اصلاح کی تحریکوں کا استعارا بنا' گھر کے تصور کے ساتھ تمام وہ خوبیاں جوڑ دی گئیں جو کہ ایک تندرست قوم کی نشانی سمجھی جاتی ہیں۔ یہ تسلیم کر لیا گیا کہ گھر ہی وہ جگہ ہے جہاں سے سچی

اور پاک محبت اور اچھائی جنم لیتی ہیں۔ ایک اور دو طرفہ تصور جو اس وقت تشکیل دیا گیا وہ تھا آزادی اور غلامی کا تصور۔ (21) ہندوستان کی عورتوں کا گھر پر نظر بند ہونا عدم آزادی اور غلامی سے منسوب کر دیا گیا اور اس کے مقابلے میں سفید فام انگریزی عورتوں کو بطور آزاد خواتین پیش کیا گیا۔ سڑکوں اور گلیوں میں آزادی سے گھومنے کو آزادی کہا گیا اور گھر کے اندر رہنے کو قید کہا گیا۔ انگریزی عورت آزاد تھی کیونکہ وہ اکیلی سڑکوں پر اور گلیوں میں گھوم سکتی تھی جس کے لئے اسے کسی کی اجازت درکار نہ تھی۔ اگرچہ انگریز عورت اس وقت ووٹ کی حقدار نہیں تھی، لیکن وہ خود کو قید میں بند ہندوستانی عورت سے برتر تصور کرتی تھی کیونکہ اس بیچاری کی طرح وہ گھر میں نظر بند نہ تھی۔ اسی وجہ سے انگریز عورتوں نے سامراجی حکمرانوں کی مخالفت نہیں کی اور اسے ایک مثبت عمل سمجھا۔

برطانیہ کی سلطنت مردانگی اور بہادری کی علامت سمجھی جاتی تھی۔ چنانچہ عورتوں کو ووٹ دینا برطانیہ کو نامرد بنانے کے برابر تھا۔ انگریزوں کا خیال تھا کہ عورت گھر کا فرشتہ ہوتی ہے اور اخلاقی زندگی کی ضامن ہوتی ہے۔ اسے ووٹ دے کر باہر کی دنیا کی اخلاقی پستی گھر تک لانے کے برابر تھا۔ انگریز عورت کے لئے اس کا گھر ہی اس کی سلطنت تھا اور گھر کے ذریعے سلطنت کی طاقت کا اظہار ہوتا تھا۔ مشرق اس کے لئے ایک ایسی جگہ تھی جہاں کی عورتیں پردے اور حرم میں بند تھیں اور حرم نہ صرف قید کی نشانی تھا بلکہ کاہلی، سستی، خود پسندی، بے کار بیٹھنا، بداخلاقی، پستی اور ہر قسم کی خرابی کی علامت بھی تھا۔ کھلی فضا اور تازہ ہوا میں گھومنا پھرنا علم طب نے ضروری قرار دے دیا تھا۔ علم طب کو صحت مند جسم اور ذہن بنانے کا بہترین ذریعہ مانا جا رہا تھا اور اس طرح سے انسانی جسم و دماغ کو بھی نئے سانچوں میں ڈھالا جا رہا تھا۔ اس طرح انسانی جسم کا معائنہ بھی کیا جا سکتا تھا اور اس پر قابو بھی رکھا جا سکتا تھا۔ جہاں سامراجی حکمرانوں کے لئے بہت ضروری تھا کہ ان کے محکوموں کے جسم اور دماغ ان کی نظروں میں رہیں اور کھلیں، قوم پرستوں نے جنسی پاکیزگی کے لئے زبردست مہم چلائی اور نجی اور پبلک کی تفریق کو مزید مستحکم کیا۔

جب غیر ملکی سیاحت کا رواج ہندوستان میں عام ہوا تو گھر اور باہر کا مطلب ہو گیا اپنا ملک اور کوئی غیر ملک۔ باہر جانے کا مطلب تھا ملک سے باہر سفر کرنا۔ بہت سے نوجوان افراد تعلیم یا دیگر اغراض کے پیش نظر ملک سے باہر جایا کرتے تھے۔ اردو کی بہت سی نظموں میں گھر واپس لوٹنے کے بارے میں کہا گیا اور بہت جذباتی قسم کی نظمیں اس موضوع پر لکھی

گئیں۔ اکثر کوئی والد یا والدہ اپنے باہر گئے ہوئے بچے کی یاد میں روتی ہے یا کوئی شخص انگلستان میں بیٹھا گھر کو یاد کرتا ہے۔ اس قسم کی ایک دو نظمیں اکبر الٰہ آبادی نے بھی لکھیں جن کا لخت جگر باہر کی یونیورسٹی میں زیر تعلیم تھا۔ اس کے باوجود کہ اکبر انگریزی تعلیم، نئی روشنی، سائنس، جدید طور طریقوں اور انگریزی سوچ اور مصنوعات کے سخت مخالف تھے، ان کا اپنا بیٹا انگلستان میں پڑھ رہا تھا۔ مندرجہ ذیل اشعار میں نہ صرف اکبر الٰہ آبادی کی اپنے پسر کے لئے اداسی ظاہر ہوتی ہے بلکہ ایک قوم پرست کی تشویش کی جھلک بھی نظر آتی ہے جو اسے نسلی پاکیزگی اور غیرت کے بارے میں تھی۔

لندن کو چھوڑ لڑکے، اب ہند کی خبر لے
بنتی رہیں گی باتیں آباد گھر تو کر لے
راہ اپنی آپ بدل دے، بس پاس کر کے چل دے
اپنے وطن کا رخ کر اور رخصت سفر لے
انگلش کی کر کے کاپی، دنیا کی راہ ناپی
دینی طریق میں بھی اپنے قدم کو دھر لے
نیچر پکارتا ہے، اصل نسل تری
کہتی ہے ہسٹری بھی، بس جا اور اپنا گھر لے
واپس نہیں جو آتا کیا منتظر ہے اس کا
ماں خستہ حال ہو لے بیچارہ باپ مر لے

ان اشعار میں قومی اور نسلی غیرت اور غرور کو گھر اور والدین کی عزت اور فخر سے جوڑا گیا ہے۔ ان اشعار میں گھر اور وطن کو ایک ہی معنی میں لیا گیا ہے۔ یہ ایک دوسرے کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اس قسم کی ملاوٹ ہمیں اکبر کے کئی اشعار اور نظموں میں نمایاں طور پر نظر آتی ہے۔ گھر اور باہر (بیرون ملک) کے متضاد تصورات گھر بطور قوم اور قوم بطور گھر سے ایک جذباتی رشتہ قائم کرتے ہیں۔ گھر، وطن، قوم کیول تمام چیزیں جو آرام و سکون، خوشی، خوبصورتی کے نظارے۔ اور مانوس ہونے کا احساس پیدا کرتی ہیں جو باہر (بیرون ملک) کی دوری، بیگانگی اور اجنبیت میں نہیں ہوتا۔ گھر کے مقابلے میں باہر سرد مہری ہوتی ہے اور لاتعلقی کا احساس بڑھ جاتا ہے۔

اس دور میں گھر کو نیا مفہوم دیا جا رہا تھا اور اس کی تشکیل بطور ایک پرسکون اور آرام دہ جگہ کے کی جا رہی تھی جہاں پر میاں بیوی اور بچے ہنسی خوشی زندگی بسر کرتے ہیں۔ حرم کے تصور کو منفی کر دیا گیا تھا کیونکہ اس کے ساتھ قید کے تصورات وابستہ تھے۔ اس طرح قوم پرستوں اور سامراجی حکمرانوں کے درمیان تصادم میں' گھر کے تصور نے مرکزی حیثیت اختیار کر لی۔ سامراجی حکمرانوں کا دعویٰ تھا کہ وہ حرم میں نظربند عورتوں کو ظلم سے آزاد کروا رہے ہیں اور قوم پرستوں کا دعویٰ تھا کہ وہ اپنی قوم کی خواتین کو سامراجی حکمرانوں کی ناپاک نگاہوں سے بچا رہے ہیں۔ قوم پرستوں کی گھر اور باہر کی تشکیل اپنی ساخت میں روحانی اور مادی کے تصورات کی تشکیل سے ہم آہنگ تھی۔ گھر کے اندر بیرونی اثرات معاشرے کی روحانی بنیادوں کو کمزور کر سکتے تھے۔ اس طرح محکوم قوموں کی ذات اور خودی کو خطرہ تھا۔ ان کی بقا کو خطرہ تھا۔ قومیت کی جدوجہد خوف و خطرے سے لبریز تھی۔ جن عورتوں نے آغاز میں قومی آزادی کی تحریک میں حصہ لیا وہ قوم پرستی کے عورت سے متعلق متضاد تصورات کی زد میں رہیں اور اسی دائرے میں رہ کر انہوں نے تحریک میں حصہ لیا۔ بعدازاں ان عورتوں نے قوم پرست پدر شاہی پر سوال اٹھائے خاص طور پر جب انہوں نے قوم پرست اور سامراجی پدر شاہی میں گٹھ جوڑ پایا۔ (22)

چنانچہ "گھر" کا تصور ایک متصادم جگہ کا تصور تھا۔ اس پر قوم پرستوں اور سامراجی حکمرانوں دونوں کی جنگ جاری تھی۔ کیونکہ گھر میں تصادم بھی ہوتا ہے اور یہ خواہشات کا گہوارہ بھی ہوتا ہے' قوم پرست اور سامراجی حکمران دونوں اس پر قابو پانے کی کوشش میں تھے۔ سامراجی حکمرانوں کی خواہش تھی کہ اس پراسرار' تاریک' نظروں سے اوجھل' پردوں میں چھپی جگہ کو بے نقاب کیا جائے تاکہ یہ نظروں کے سامنے ہو اور اس پر قابو حاصل کیا جائے۔ اس طرح سے اس نجی' چھپی ہوئی اور پراسرار کائنات کو پبلک میں لا کر اسے قانون' ریاستی ڈھانچے' طاقت کے رشتے اور تعلیم کی زد کے اندر داخل کیا جا سکتا تھا۔ گھر کو باہر کی دنیا کے تابع کیا جا سکتا تھا۔ اسے باہر کی دنیا کے قواعد و ضوابط کا پابند بنایا جا سکتا تھا۔

دوسری طرف مسلمان قوم پرستوں کی بھی زبردست خواہش تھی کہ قومی پدر شاہی کے اس آخری قلعے کو بچایا جائے کیونکہ گھر اب وہ واحد جگہ تھی جہاں پر انگریز اپنے قدم جما نہیں پایا تھا اور ہندوستانی مرد کی طاقت برقرار تھی۔ ہندوستانی مرد گھر کو انگریز کی یلغار سے بچانے پر تلے ہوئے تھے۔ گھر کو بچانے کی غرض سے اصلاح کرنے والے قوم پرستوں نے

گھر کے رشتے تبدیل کرنے شروع کر دیئے اور گھریلو زندگی میں اصلاح کا آغاز کیا۔ یہ اصلاح انگریز حکمرانوں سے گھر کو بچا کر رکھنے کے لئے ضروری ہو گئی تھی۔ لیکن قوم پرستوں نے گھریلو زندگی کے بارے میں آسانی سے ہتھیار نہیں ڈالے۔ انہوں نے آسانی سے انگریز کو اپنی ذاتی زندگی میں جھانکنے اور مداخلت کرنے کی اجازت نہیں دی۔

جدید سوچ کے آگے یہ شکست گھر کی چار دیواری کے اندر ہوئی۔ اس چار دیواری کے اندر عورتوں کو جدید طرز کی اچھی بیویاں اور مائیں بننا سکھایا گیا۔ لیکن یہ شکست مکمل یا حتمی نہیں تھی بلکہ آدھی تھی کیونکہ اچھی بیوی یا اچھی ماں کا جو نمونہ پیش کیا گیا وہ مغربی یا یورپی تصور پر مبنی نہیں تھا بلکہ روایتی اسلامی نقطہ نظر پر مبنی تھا۔ مسلمان قوم پرستوں نے نو آبادیاتی جدت کے چند پہلوؤں کو قبول کیا اور چند دوسرے عناصر کو مسترد کر دیا۔ لہٰذا انہوں نے خود اپنی تاریخ لکھنی چاہی۔ جس طریقے سے قوم پرستوں نے جدت کی کچھ باتیں اپنائیں اور کچھ مسترد کیں، ان سے واضح ہوتا ہے کہ شعوری یا لاشعوری طور پر گھر اور قوم کا ان کے ذہنوں میں گہرا رشتہ تھا اور اس رشتے کے ساتھ جڑے متضاد تصورات بھی ان کی سوچ کا حصہ تھے مثال کے طور پر امن کے برعکس جھگڑا اور فساد، مل جل کر رہنے کے مقابلے میں عدم اتحاد۔ اسی قومی کہانی میں عورت کا مقام کچھ ایسا تھا کہ یہ کہانی اسی کے جسم پر لکھی گئی اور خود عورت متضاد حصوں میں بٹ گئی۔ یہ متضاد تصورات، مثلاً پاکیزگی اور ناپاکی، گھر سے لے کر قوم تک استعمال کیے جانے لگے۔

ڈپٹی نذیر احمد - گھر بنانے والی اور گھر بگاڑنے والی

ڈپٹی نذیر احمد انیسویں صدی کے نامور مصنف تھے جنہوں نے اپنی بیٹیوں کے لئے اصلاحی ناول لکھے تاکہ وہ "صحیح" مسلمان عورتیں بن سکیں۔ نذیر احمد کا مقصد تھا کہ ان کی بیٹیوں کے لئے ایک "اچھی روایتی" تعلیم کا انتظام ہو سکے۔ وہ تعلیمی اصلاح کی تحریک سے متاثر تھے جو کہ سر سید احمد خان نے چلائی۔ اسی تعلیمی تحریک کے نتیجے میں علیحدہ مسلمان قومیت کا تصور پیدا ہوا تھا۔ اگرچہ نذیر احمد سر سید احمد خان کے حمایتی تھے لیکن وہ ان کے بالکل ہم خیال نہیں تھے اور سر سید پر تنقید بھی کرتے تھے۔

انیسویں صدی کے وسط میں ہندوستان سلطنت برطانیہ کا حصہ بن چکا تھا اور تین سو سالہ مغل سلطنت کا خاتمہ ہو چکا تھا۔ اس کے نتیجے میں ہندوستان کے مسلمانوں میں شکست اور محرومی کا احساس شدید تھا۔ نہ تو وہ حکمران رہے تھے اور نہ ہی ان کی تہذیب و ثقافت

غالب رہی تھی۔ اس کی جگہ انگریزوں کی ثقافتی اقدار اور تہذیب حاوی ہو چکی تھی۔ ایک طرف مسلمانوں کو نئے سامراجی علوم اور سوچ سے خطرہ تھا جو کہ تعلیمی نظام کے ذریعے پھیل رہے تھے اور ان کی وجہ سے مسلمانوں کی شناخت مٹ جانے کا ڈر تھا۔ دوسری طرف وہ ایک بہت بڑی ہندو اکثریت سے خوفزدہ تھے' کیونکہ ماضی میں انہوں نے اس اکثریت پر حکمرانی کی تھی اور انہیں ڈر تھا کہ ہندو کہیں ان سے انتقام نہ لیں۔ اس کے علاوہ 1857 کے غدر کا غصہ زیادہ تر مسلمانوں پر اترا تھا جس کی وجہ سے یہ برطانوی راج سے متنفر تھے۔ لہٰذا مسلمان نئے یورپی علوم سے دور رہے اور ہندوؤں کے مقابلے میں پسماندہ رہ گئے۔ ہندوؤں نے انگریزی تعلیم حاصل کر کے نوآبادیاتی ریاست میں ملازمت اختیار کرنی شروع کر دی تھی۔ چنانچہ مسلمان کمیونٹیوں کو تین طرفہ تصادم نظر آ رہا تھا۔ جہاں ایک طرف وہ خود تھے' دوسری طرف ہندو اکثریت اور تیسری طرف برطانوی راج۔ اس وقت حاوی قدریں انگریزوں کی تھیں جو کہ تیزی سے نوجوانوں میں پھیل رہی تھیں۔ اس طرح ایک نیا متوسط طبقہ پیدا ہو رہا تھا۔ جس کی سوچ روایت سے ہٹ کر تھی۔ قدیم جاگیردارانہ اقدار کا زوال ہو رہا تھا اور اخلاقیات کا ایک نیا تصور ابھر رہا تھا۔ نئی اخلاقیات میں آزادی' برابری' نمائندہ حکومت' عقلیت اور قوم پرستی کے نظریات شامل تھے۔ دوسری طرف ہندو اکثریت کا قدیم کلچر اور اقدار تھیں جو کہ بدستور قائم تھیں۔ مسلمان اقلیت کو خوف تھا کہ وہ کہیں اس بہت بڑی اکثریت میں جذب ہو کر بطور مسلمان مٹ نہ جائیں' ان کی پہچان ختم نہ ہو جائے۔

مسلمانوں کو خاص طور پر انگریزی تعلیم سے خطرہ محسوس ہوتا تھا کیونکہ انگریز لڑکیوں کے لئے ایسے تعلیمی ادارے قائم کر رہے تھے جہاں ہر طبقے' ذات اور مذہب کی لڑکیاں اکٹھے پڑھتی تھیں۔ یہ قدم مسلمانوں میں تشویش پیدا کر رہا تھا۔ کیونکہ انہیں ڈر تھا کہ ان کی تہذیب مٹ جائے گی اور ان کی اقدار پامال ہو جائیں گی۔ تاہم سر سید احمد خان نے مسلمانوں کو قائل کیا کہ ترقی اور بہتری کی خاطر ان کو جدید تعلیم حاصل کرنی چاہئے تاکہ سائنس' ٹیکنالوجی کے ذریعے جدید دور کے تقاضوں کو پورا کر سکیں۔

تاہم سر سید احمد خان عورتوں کی تعلیم کے سخت مخالف تھے۔ ان کے خیال میں جدید علوم اور سائنس خواتین کے لئے قطعی طور پر غیر ضروری تھے۔ ان کے لئے صرف وہ تعلیم مفید تھی جو ایک اچھی ماں' بیوی اور بیٹی بنانے میں کار آمد ثابت ہو۔ وہ ملے جلے سکولوں کے خلاف تھے جہاں مختلف طبقوں' ذاتوں اور مذاہب کی لڑکیاں اکٹھے ایک جگہ پر پڑھتی تھیں۔

سر سید کا خیال تھا کہ غیر قوموں کی لڑکیوں سے میل جول کے نتیجے میں مسلمانوں کی ثقافتی شناخت مٹ جائے گی۔ سر سید نہ صرف عورتوں کی تعلیم کو چند روایتی کرداروں تک محدود رکھنا چاہتے تھے، بلکہ ان کے خیال میں لڑکیوں اور ان کی تعلیم پر کڑی نظر رکھنا بے حد ضروری تھا تاکہ معلوم ہو سکے کہ انہیں کیا پڑھایا جا رہا ہے اور کیونکر پڑھایا جا رہا ہے۔

ڈپٹی نذیر احمد سر سید کے ہم عصر تھے اور عورتوں کی تعلیم پر نصیحتوں میں ثقافتی قومیت کے علمبردار تھے۔ اگرچہ نذید احمد بھی عورتوں کو دینی اور گھریلو تعلیم دینے کے حامی تھے۔ لیکن ان کے خیالات سر سید سے کچھ مختلف تھے۔ نذیر احمد عورتوں کو تاریخ، جغرافیہ اور دیگر سائنسی اور باہر کی دنیا کے علوم دینے کے حامی تھے۔ سر سید نے عورتوں کو تاریخ، جغرافیہ، ٹرگنامیٹری پڑھانے کی مخالفت کی تھی اور ان کے لئے قرآن کی تعلیم، سینا پرونا، کڑھائی، کھانا پکانا اور بچوں کی نگہداشت کی تربیت کی حمایت کی تھی۔ (23) لیکن نذیر احمد کے خیال میں عورتوں کو ہر قسم کے علوم حاصل کرنے کا حق تھا۔

نذیر احمد عقل اور عقلیت کی سوچ میں گہرا یقین رکھتے تھے اور ان کا خیال تھا کہ ایک تعلیم یافتہ اور روشن خیال ماں نہ صرف بہتر ماں ہو گی بلکہ ایک بہتر خاتون خانہ ہو گی۔ انہوں نے عورتوں کی تعلیم کی پرزور حمایت اس بنیاد پر کی کہ اس طرح جدید، عقلمند اور روشن خیال مائیں تیار کی جا سکیں گی۔ (24) وہ اس بات کے قائل تھے کہ ایک تعلیم یافتہ اور عقلمند ماں توہم پرستی اور جہالت کی وہ زنجیریں توڑ سکے گی جن میں عورتیں عموماً جکڑی ہوئی ہوتی ہیں۔ ایک الزام جو اکثر ہندوستان کے لوگوں پر لگایا جاتا تھا وہ یہ تھا کہ یہ لوگ توہم پرست ہیں اور بچوں کو علاج کے لئے حکیموں اور عالموں کے پاس لے جاتے ہیں بجائے اس کے کہ جدید ڈاکٹروں سے علاج کروائیں۔ نو آبادیاتی جدت کے زیر اثر جدید طب کا تعارف کروایا جا رہا تھا اور دیسی علاج کی جگہ جدید طبی ماہرین علاج کرتے تھے۔ دیسی علاج معالجے کی ماہر عموماً خواتین ہوا کرتی تھیں جن کی طاقت اب جدید طبی سائنس مزید کمزور کر رہی تھی۔ اس طرح طبی سائنس عورتوں کی طاقت کم کر رہی تھی۔ کیونکہ ان کی طاقت اور علم جس سے وہ علاج کرتی تھیں، ختم کیا جا رہا تھا۔ نوساختہ قومیت جدت پسند تھی اور سائنسی اصولوں پر مبنی تھی چاہے ان سائنسی اصولوں کی بنیاد کتنی ہی مشکوک کیوں نہ ہو۔

اس حقیقت کو جھٹلایا جا رہا تھا کہ جدید سائنس جادو، ٹونا ٹوٹکا اور توہم پرستی ہی سے نکلی تھی۔ سائنس کو محض عقلیت کے زمرے میں ڈال دیا گیا اور ''عقل کے تصور'' کی تشکیل

مذہب' توہم پرستی' جذبات اور خاص طور پر نسوانیت کے برعکس کی گئی۔ عقل کو ان تمام چیزوں کا متضاد کہا گیا۔ اس کے پیچھے سوچ یہ تھی کہ مردانہ سائنس نسوانی توہم پرستی اور جادو ٹونے کو توڑ لے گی اور اس طرح انسانی جسم کو عورتوں کے کنٹرول اور معالجے سے نکال کر باہر کی دنیا کے ماہرین کے ہاتھوں میں ڈالا جا سکے گا۔ اس قسم کی جدت پسندی سے متاثر نذیر احمد نے جہالت اور توہم پرستی کی شدید مذمت کی اور جادو اور ٹونے ٹوٹکے کی مخالفت کی۔ انہوں نے عورتوں کو تلقین کی کہ دیسی علاج معالجے سے گریز کریں۔ نجی زندگی کی جدت کے زیر اثر اس طرح تشکیل کی جا رہی تھی کہ جہاں ایک طرف عورتوں کو نئے سرے سے بچوں کی نگہداشت کا ذمہ دار ٹھہرایا جا رہا تھا' وہاں دوسری طرف ان سے شفا کی طاقت چھینی جا رہی تھی۔ شفا فراہم کرنے کی طاقت اب مردوں اور ماہرین کے ہاتھوں میں منتقل ہو گئی اور انہوں نے اس کا خوب مالی فائدہ اٹھایا۔ اس طرح شفا دینے کا کام کاروبار اور تجارت کی دنیا کا حصہ بنا دیا گیا۔ نظم و ضبط سے بھرپور اور صحتمند جسم تیار کرنے کی منڈی میں شفا دینے کے کام کی قیمت خوب بڑھی اور اس سے خوب منافع کمایا گیا۔

ڈپٹی نذیر احمد کی سوچ میں عورت بنیادی طور پر خاتون خانہ تھی۔ اور اچھی خاتون خانہ یا گھر بنانے والی عورت کے لئے ضروری تھا کہ اس کا جسم اور حرکات و سکنات نظم و ضبط سے بھرپور ہوں۔ اس کے جسم میں کنٹرول ہو اور گھر اور خاندان کو ترتیب سے بھرپور رکھے اور ایک اچھے نظم و ضبط اور انتظام کے تحت چلائے۔ جسم' گھر اور خاندان تینوں نظام اور انتظام کے لحاظ سے مثالی ہونے چاہئیں۔ وہ انگریزوں کے انتظامی امور سے بے حد متاثر تھے اور ان کے خیال میں انگریز ہندوستان کے انتظامی امور بہت زبردست انداز سے چلا رہے تھے۔ ان کے طریقہ کار میں بہت نظم و ضبط' انتظام اور ترتیب تھی۔ حکومت کرنے کے نئے طریقے سے وہ بہت متاثر تھے اور ان کا عقلیت سے متاثر ذہن انگریزوں کے طرز کی حکومت اور نظام سے بہت مرعوب تھا۔ وہ ملکہ وکٹوریہ کی انتظامی خوبیوں کو خوب سراہتے تھے۔ اور ان خوبیوں کی وجہ ان کی نظر میں ملکہ وکٹوریہ کی عقل و فہم تھی۔ شعوری یا لاشعوری طور پر ان کے نزدیک گھر اور ریاست کا کاروبار چلانے میں ہم آہنگی تھی۔ ترتیب' نظام' انتظام' سلیقہ اور باریکی کا خیال رکھنا ان کے خیال میں بہترین صفات تھیں۔ ان کا خیال تھا کہ گھر کو بھی مخصوص قواعد و ضوابط کے تحت چلانا چاہئے۔ بے ترتیبی اور بدانتظامی' ان کے نزدیک ناقابل معافی خطائیں تھیں۔ وہ بدانتظامی اور بے ترتیبی کو بدامنی اور جھگڑے سے منسوب

کرتے تھے۔ ان کے خیال میں بدانتظامی اور بے ترتیبی سے پورے نظام کو خطرہ لاحق ہو جاتا ہے۔ ان کا خیال تھا کہ گھر کو ایک ریاست کی طرح چلانا چاہیئے بلکہ ایک پھرتی سے چلنے والی مشین کی طرح ہونا چاہیئے جس کے تمام پرزے ایک دوسرے سے مل کر مکمل ہم آہنگی سے چلتے ہیں۔ گھر میں مشین کی طرح کا کنٹرول' نظم' ترتیب اور نظام ہونا چاہیئے۔ اگر یہ خصوصیات گھر میں نہ ہوں تو انہیں ڈر تھا کہ گھر ٹوٹ سکتا ہے جس کا نتیجہ بدامنی' انتشار' کشمکش اور کسمپرسی ہوتا ہے۔

معلوم ہوتا کہ نذیر احمد کے دور میں کیونکہ باہر کی دنیا انتشار' بے یقینی' کسمپرسی' کشمکش' جھگڑا اور تصادم سے دوچار تھی۔ مسلمان اپنی طاقت کھو کر عدم تحفظ کا شکار ہو چکے تھے' شکست خوردہ تھے اور مایوس تھے' لہٰذا مسلمانوں کے اندر امن و امان' تسلسل' یقینی کی کیفیت کی ضرورت محسوس کی جا رہی تھی تاکہ وہ اپنی زندگی پر کچھ قابو پا سکیں اور بے یقینی کا شکار نہ ہوں۔ کہ ہر لمحہ انہیں یہ ڈر ہو کہ اگلے پل کیا ہو گا۔ کیونکہ گھر سے باہر کی دنیا میں بے یقینی اور عدم تحفظ کو دور کرنا ان کے بس میں نہیں رہا تھا' لہٰذا گھریلو زندگی کو کنٹرول' اصلاح' تبدیلی' ترتیب' تنظیم اور انتظام کا مرکز بنانے کی کوشش کی گئی۔ باہر کی دنیا میں تو برطانوی کنٹرول' نظام اور طاقت تھی' صرف گھر کی دنیا میں اب بھی مسلمان ایک تسلسل' ربط' طاقت اور استحکام کا احساس پیدا کر سکتے تھے۔ چاہے یہ احساس استحکام و تحفظ محض خیالی ہی کیوں نہ ہو' یہ ان کی اناء کے لئے ضروری تھا۔ یہ کسی حد تک خیالی اس لئے تھا کیونکہ گھریلو زندگی میں بھی تیزی سے تبدیلیاں واقع ہو رہی تھیں۔

ڈپٹی نذیر احمد کے خیال کے مطابق گھر میں امن و امان اور استحکام برقرار رکھنے کی ذمہ دار عورت تھی۔ گھر کو تنظیم و ترتیب سے چلانا اور منظم رکھنا عورت کا کام تھا اور اس کام میں اس کے لئے مہارت اور پھرتی اہم عناصر تھے۔ گھریلو ذمہ داریوں میں ناکامی سے نہ صرف گھر اور خاندان تباہ ہو سکتے تھے بلکہ مسلمان معاشرے اور تہذیب کا شیرازہ بکھر سکتا تھا۔ مسلمان معاشرہ اخلاقی طور پر پست ہو سکتا تھا۔ مسلمان گھر اور خاندان کو متحد رکھنا' اکٹھا رکھنا بنیادی طور پر عورت کا کام تھا۔ اس پر فرض تھا کہ وہ گھر کو لوٹنے سے بچائے اور اسے اچھے انتظام سے چلائے۔ کیونکہ مرد باہر کی دنیا میں طاقت برقرار رکھنے میں ناکام رہتے تھے' گھر کی دنیا اور مسلمان خاندان کو اکٹھا اور مضبوط رکھ کر عورت مسلمان تہذیب و ثقافت کو مستحکم کر سکتی تھی۔ اس طرح مسلمان شناخت کی بقا کو یقینی بنایا جا سکتا تھا۔

اگرچہ "مسلمان معاشرہ"، "مسلمان ثقافت"، "مسلمان شناخت" ایسے تصورات ہیں جن کی حقیقت میں جڑیں نہیں ہیں، انہیں قوم پرستی کی تشکیل میں بخوبی استعمال کیا گیا۔ مسلمانوں کے معاشرے طبقاتی یا ذات پات اور صنفی اعتبار سے بٹے ہوئے ہیں، اسی طرح کوئی ایک مسلمان ثقافت نہیں ہے بلکہ جس خطے میں مسلمان گئے وہاں کی مقامی ثقافت کو اپنایا۔ مسلمان شناخت نام کی بھی کوئی چیز نہیں ہے کیونکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ پر یہ شناخت بدل جاتی ہے مثال کے طور پر بنگال کے مسلمان، شمالی ہندوستان کے یا دہلی اور لکھنؤ کے مسلمانوں سے مختلف تھے، جنوبی ہندوستان، راجستھان یا گجرات کے مسلمانوں میں فرق تھا۔ شناخت بھی طبقاتی، علاقائی صنفی اور ذات پات کے اعتبار سے تبدیل ہو جاتی ہے۔ قوم پرستی میں عموماً کوشش ہوتی ہے کہ علاقائی اور دیگر شناخت کو مٹا کر لوگوں میں یکسانیت پیدا کی جائے۔ اس لئے علاقائی اور دیگر شناخت قوم پرستی کے لئے خطرے کا باعث بنتی ہیں۔ خاص طور پر جب قومیت کی تشکیل کی بنیاد مذہب ہو تو علاقائی قومیت سے خطرہ اور مزاحمت کا ڈر ہوتا ہے۔ شاہدہ لطیف کے مطابق ہندوستان میں کوئی ایک یا یکساں مسلمان شعور نام کی کوئی چیز نہیں تھی اور "مسلمان" رسم و رواج ایک علاقے سے دوسرے علاقے تک بدل جاتے تھے۔ لیکن جب شمالی ہندوستان کے علاقوں میں یکساں مسلمان قومیت کا تصور ابھرا تو فرق کو مٹانا بہت اہمیت اختیار کر گیا تاکہ یکساں مسلمان قومیت تیار کی جا سکے۔ (25) دو قومی نظریے میں مسلمان قومیت کا بنیادی ستون اسلام تھا۔ اسی وجہ سے عورتوں کو مسلمان قومی ریاست میں بطور ایک مکمل شہری کے داخل کرنا بہت مشکل ہو گیا تھا۔ قومیت اور جمہوریت میں تضاد یوں پیدا ہوا کہ جدید جمہوری قومی ریاست کا تقاضا تھا کہ عورتوں کو مردوں کے شانہ بشانہ مکمل حقوق دیئے جائیں اور مسلمان قومیت کا تقاضا تھا کہ عورتوں کو پردے، حرم اور امور خانہ داری تک محدود رکھا جائے۔ مرد شہریوں اور خواتین شہریوں کو یکساں حقوق نہیں دیئے جا سکتے تھے اور یہ جمہوریت کی بنیادوں کے خلاف تھا۔ اگر انہیں ایک جیسے حقوق دیئے جاتے تو وہ فرق مٹ جاتا جو علیحدہ مسلمان قومیت کے لئے بنیادی حیثیت رکھتا تھا۔ مسلمانوں کی شناخت اس بات پر منحصر تھی کہ ان کی عورتیں آزاد نہیں ہیں۔ عورتوں کی آزادی کا مطلب تھا کہ مسلمانوں اور ہندوؤں یا انگریزوں میں کوئی فرق باقی نہیں رہا۔ اس طرح وہ حدود مٹ جاتی ہیں جو ایک قوم اور دوسری قوم کے بیچ میں ہوتی ہیں۔

عورتوں کا قومی ریاست میں بطور مکمل شہری داخل ہونا کتنا مشکل تھا اس بات کا اندازہ

ان تمام امتیازی قوانین سے لگایا جا سکتا ہے جو اسلامائزیشن کے دور میں رائج ہوئے اور جن کے نتیجے میں عورت کی حیثیت مرد کے مقابلے میں آدھی رہ گئی اور اس کا مقام بطور ایک شہری نصف ہو گیا۔ (26) نو آبادیاتی نظام کے خاتمے کے بعد جو قومیت ظہور پذیر ہوئی اور خاص طور پر جس قومیت کا دار و مدار مذہب پر تھا' اس کے لئے عورتوں کو مکمل شہریت کا درجہ دینا نہایت مشکل ہو گیا کیونکہ عورت کی برابری مذہب پر مبنی عدم برابری کی نفی کرتی تھی۔ جب قومیت کی تشکیل مذہب پر ہوتی ہے تو اس کے لئے مذہب کے عقائد کو نظر انداز کرنا ناممکن ہو جاتا ہے کیونکہ انہی عقائد کی بنیادوں پر دوسری قوموں اور خود میں فرق کیا جاتا ہے اور خود کو دوسروں سے برتر بھی بنایا جاتا ہے۔

مردوں کو مکمل شہری ہونے کا درجہ دینا مشکل نہیں ہوتا کیونکہ قومیت اور قومی برتری کا تقاضا یہ بھی ہوتا ہے کہ مرد باہر کی دنیا میں جائیں' کاروبار اور سیاست چلائیں جس کی وجہ سے دوسری قوموں کے مردوں سے ان کا میل جول ناگزیر ہو جاتا ہے۔ لیکن جن حدود کو بازار اور سیاست کی دنیا میں توڑنا پڑتا ہے' انہیں گھر کی مقدس دنیا میں نہیں توڑا جا سکتا۔ گھر میں عورتیں غیروں اور پرائیوں' فاتح قوموں کے مردوں' انگریزوں اور ہندوؤں سے چھپا کر رکھی جاتی ہیں اور اخلاقی حدود کو قائم رکھتی ہیں۔ وہ نظروں سے اوجھل ہونے کے باعث دوسروں کی عورتوں سے برتر اور افضل ہوتی ہیں کیونکہ انگریز کی عورت پردہ نہیں کرتی اور غیر قوموں کے مردوں سے کھلم کھلا میل جول رکھتی ہیں۔ اپنی عورت کو دوسروں کی نظروں سے بچا کر رکھنے میں اور حدود میں رکھنے میں' مفتوح مسلمان مرد کی فتح ہے کیونکہ اس کا گھر دوسروں کی ناپاک نگاہوں سے محفوظ ہے۔ اس لحاظ سے فاتح انگریز کی اخلاقی شکست ہے کہ وہ اپنی عورت کو دوسروں کی نظروں سے بچا کر نہیں رکھ سکا اور اس کی عورتیں مفتوح قوموں کے مردوں کی نظروں کے بھی سامنے ہوتی ہیں۔

چنانچہ گھر اور باہر کی تفریق نو آبادیاتی نظام کے بعد ابھرنے والی قوم پرستی کے لئے مرکزی حیثیت رکھتی ہے۔ ان قوم پرستوں کو سامراجی قوتوں کو مسترد کرنا بھی ہوتا ہے (جو کہ عورتوں کی آزادی اور برابری کو مسترد کر کے کیا جاتا ہے) اور ساتھ ہی ساتھ سامراجی سوچ کو اپنانا بھی پڑتا ہے تاکہ قوم پسماندہ نہ ہو جائے (یہ کام مردوں کو جدید علوم اور سوچ دے کر کیا جاتا ہے) ہندوستان کے مسلمان قوم پرستوں نے گھر کو مذہب پر مبنی صنفی تفریق کے اصولوں پر ڈھال دیا۔ قومیت کی کہانی اس طرح سے عورت کی ذات کے تحت لکھی جاتی

ہے' خاص طور پر عورت بطور ماں اور خاتون خانہ۔ مسلمان قوم کے اتحاد اور یکجہتی کے لئے مسلمان خاندانوں کو متحد رکھنا ضروری تھا۔ اور مسلمان خاندانوں کو اکٹھا اور متحد رکھنے کے لئے تنظیم و ترتیب اور نظم و ضبط کا مرکزی کردار تھا۔ یہ نظم و ضبط اور ترتیب صرف عورتیں قائم کر سکتی تھیں جن کا کام تھا کہ گھر کو اکٹھا رکھیں اور گھر سے منسلک قوم اور معاشرے کو متحد رکھیں۔ اس طرح مسلمان قوم کی بقا کی ذمہ داری عورتوں کی ہو گئی جو کہ گھر اور خاندان کی محافظ تھیں اور ان اخلاقیات اور روایات کی پہرے دار تھیں جو "مسلمان روایت" کی علامت تھیں۔ مسلمان گھروں اور خاندانوں میں فساد' لڑائی' جھگڑا یا "مسلمان روایت" پر ضرب قوم پرستوں کی نظر میں "مسلمان قوم" اور "مسلمان معاشرے" کی تباہی کے مترادف تھی۔ مسلمان شناخت اور قومیت کا بنیادی ستون' یعنی مسلمان گھرانے' اتنے اہم تھے کہ انہیں ہر قیمت پر متحد' اکٹھا اور پرسکون رکھنا بے حد اہم تھا۔

چنانچہ گھر بنانے والی' اچھی خاتون خانہ' بہت پارسا اور نیک سمجھی جاتی تھیں جبکہ گھر بگاڑنے والی' جھگڑالو خواتین کو تقریباً غدار سمجھا جاتا تھا کہ جنھوں نے قوم اور معاشرے سے بیوفائی کی۔ گھر بگاڑنے والی عورتوں کا وجود معاشرے کے لئے لعنت تھا اور اس لئے ضروری تھا کہ عورتوں کی تعلیم میں گھریلو اور امور خانہ داری کے پہلوؤں کو نمایاں حیثیت دی جائے۔ ان کو وہ ہنر سکھائے جائیں جو گھر چلانے اور امن قائم رکھنے کے لئے ضروری ہیں۔ عدم اعتماد اور لڑائی جھگڑا جس سے کہ گھر ٹوٹ جاتے ہیں خاندان اور قوم کے لئے بے حد خطرناک تھے۔ چنانچہ گھروں کو جھگڑے سے پاک رکھنا عورتوں کی تعلیم کا اہم مقصد تھا۔ عورتوں کا اولین فرض تھا کہ گھروں سے فساد کو دور رکھا جائے۔

اس ضمن میں ڈپٹی نذیر احمد کا ناول میراۃ العروس اہمیت کا حامل ہے۔ یہ 1869 میں لکھا گیا اور اس کا مقصد تھا کہ مصنف کی بڑی بیٹی کی اصلاح ہو اور اس کی تعلیم "مسلمان معاشرے" کی روایتی اقدار کے مطابق ہو۔ جب یہ ناول شمال اور مغرب کے صوبوں کے ڈائریکٹر آف ایجوکیشن کی توجہ میں لایا گیا تو اسے لڑکیوں کی تعلیم کے لئے ایک درسی کتاب کی حیثیت مل گئی۔ یہ لڑکیوں کے لئے ایک رہنمائی کتاب تھی کہ وہ صحیح طور طریقہ سیکھ سکیں۔ تقریباً دو سال کے مختصر عرصے میں اس ناول کی دس ہزار کاپیاں بک گئیں۔ آج تک درسی کتابوں میں اس ناول کے حصے ملتے ہیں۔ مثال کے طور پر چھٹی کی اردو کی کتاب جو 1997 میں شائع ہوئی اس میں اس ناول کا ایک حصہ موجود ہے۔ اس کا مقصد ہے کہ جب لڑکیاں

12 یا 13 برس کی عمر کو پہنچ جاتی ہیں تو ان کو روایتی عورت بنانے کا کام شروع کیا جائے۔ اسی دور میں مرزا ہادی رسوا کا ناول امراء و جان ادا چھپا اور اس کے صرف دو ایڈیشن چھپے۔ امراؤ جان ادا ایک طوائف کے بارے میں ہے اور انیسویں صدی کے شرفاء کے اخلاقی' سماجی اور ذاتی تضادات' المیے اور پیچیدگیوں کی عکاسی کرتا ہے۔ (27)

ڈپٹی نذیر احمد کی تصانیف پر تبصرہ کرتے ہوئے سلیم اختر لکھتے ہیں کہ میراۃ العروس کو ناول نہیں کہا جا سکتا بلکہ عورتوں کی تعلیم کے لئے ایک درسی کتاب کے طور پر پڑھا جا سکتا ہے۔ (28) ان کے خیال میں میراۃ العروس ادب کے معیار پر بطور ناول پورا نہیں اترتا۔ نہ تو اس میں ادب کی خوبصورتی' کشش اور کہانی کے بنیادی عناصر کی شرط پوری ہوتی ہے اور نہ ہی مرکزی کرداروں میں کوئی پیچیدگی یا گہرائی ہے۔ جن بنیادوں پر ناول کی ادبی حیثیت کو جانچا جاتا ہے وہ میراۃ العروس میں کمزور ہیں۔ سلیم اختر کے مطابق اس ناول کے کردار ٹائپ کردار ہیں جو یا اچھے یا برے ہیں' ان میں انسانی صفات کا کوئی دلچسپ امتزاج نہیں ملتا۔ اس کے علاوہ پورے ناول کی فضا اور اس کا ماحول بوجھل اور بھاری ہے۔ یہ صرف اور صرف ٹیکسٹ بک کے طور پر دیکھنا چاہئے اور اسے اس کے مصنف کی شخصیت' ان کا مقصد اور ان کے دور کے تقاضوں کی روشنی میں پڑھنا چاہئے۔

میراۃ العروس میں شروع سے آخر تک وعظ دینے اور نصیحت کرنے کا انداز واضح ہے۔ پورے ناول کے دوران بڑے بوڑھے مرد یا پھر بڑی بوڑھیاں نوجوان لڑکیوں کو تلقین اور نصیحت کرتے رہتے ہیں کہ ایک اچھی لڑکی' بیوی اور ماں اور خاتون خانہ کیسی ہونی چاہئے۔ یہ ناول شہر کے نچلے درجے کے متوسط طبقے کی اخلاقیات کی ترجمانی کرتا ہے۔ اس ناول کا مرکزی کردار اصغری ہے جو کہ تمام خوبیوں کا مرقع ہے اور تیرہ برس کی عمر میں ایک شریف' نیک' قابل رشک' اچھی صفات کی مالک ہے۔ اصغری اس چھوٹی سی عمر میں خود سے بڑے لوگوں کو نصیحت کرتی ہے' صلاح دیتی ہے اور ہر شخص کی زندگی کو اپنے خیالات کے مطابق استوار کرتی ہے۔ وہ گھریلو امور کو اچھی طرز پر چلانے کے بارے میں اپنے شوہر' دیور' ساس اور سسر کو نصیحت کرتی ہے۔ اگرچہ ڈپٹی نذیر احمد اسے ایک نہایت قابل' "شریف' نیک اور پارسا لڑکی کے طور پر پیش کرنا چاہتے تھے۔ لیکن ناول پڑھ کر احساس ہوتا ہے کہ اصغری کی شخصیت میں دوسروں پر غلبہ حاصل کرنا' دوسروں کی زندگی پر کنٹرول کرنا' دوسروں کو سمجھانا' دوسروں کو ان کی بہتری کے بارے میں نصیحت کرنا اور ہر شخص کی زندگی کو ایک منظم اور

پھرتی سے بھرپور ترتیب سے چلانا' کوٹ کوٹ کر بھرا ہے۔ ڈاکٹر سلیم اختر کا خیال ہے کہ اصغری لاشعوری طور پر ڈپٹی نذیر احمد کی اپنی شخصیت کی نمائندگی کرتی ہے۔ (29) ان کے مطابق اصغری کا جارحانہ انداز' اس کی موقع پرستی اور خودغرضی سے نذیر احمد کی اپنی شخصیت کی جھلک ملتی ہے۔ وہ بے حد دنیاوی آدمی تھے اور بدلتی دنیا کے تقاضوں کو مدنظر رکھتے تھے لیکن ساتھ ہی پرانی روایتوں اور اقدار کو بھی قائم رکھنا چاہتے تھے۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ ڈپٹی نذیر احمد کے نسوانی کردار ان کے مردانہ کرداروں کے مقابلے میں مضبوط' متحرک اور باعمل ہیں۔ مردانہ کردار زیادہ تر خشک' بے جان اور غیر متحرک نظر آتے ہیں۔ (30) ناول کی پوری کہانی کا مرکز نسوانی کرداروں کے اعمال اور ان کے ارادے ہیں۔ مردانہ کردار خاموشی اور بے بسی سے نسوانی کرداروں کے اعمال کے نتائج بھگتتے ہیں۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ مردوں کی بیچارگی اور بے بسی باہر کی دنیا میں کھوئی ہوئی طاقت کی جھلک تھی۔ باہر کی دنیا میں بحران تھا' کہرام مچا ہوا تھا' پرانے رشتے ناطے ٹوٹ کر طاقت کے نئے رشتے استوار ہو چکے تھے' اور مسلمانوں کی دنیا بدل گئی تھی۔ مسلمان باہر کی دنیا میں بے بس اور بے آسرا ہو چکے تھے۔ پرانی دنیا ختم ہو چکی تھی اور نئی تیزی سے ابھر رہی تھی۔ مسلمان کسمپرسی کے عالم میں تھے' شکست خوردہ تھے' مایوس تھے اور انتظام چلانے اور معاشرے کو ترتیب دینے اور منظم کرنے سے قاصر تھے۔ نہ ان کے ہاتھ میں انتظامی امور تھے اور نہ سیاسی طاقت۔ دوسرے لفظوں میں سامراجی قوتوں نے مسلمان مرد کو نامرد بنا دیا تھا۔ اس شکست کے اثرات کو کم کرنے کی خاطر ڈپٹی نذیر احمد نے گھر کی دنیا میں طاقتور اور متحرک عورتوں کی تشکیل کی۔ یہ عورتیں عقلمند' طاقتور' غالب اور مضبوط تھیں۔ تمام امور ان کے ہاتھوں میں خوش اسلوبی سے طے پا رہے تھے' یہ زبردست منتظم تھیں اور ترتیب میں ان کا جواب نہیں تھا۔ یہ اپنے گھر' اپنے مرد اور اپنے سکول اس پھرتی' ترتیب اور انتظام سے چلاتی تھیں کہ یہ استحکام اور تنظیم کی اعلیٰ مثالیں تھیں۔ باہر کی دنیا کا بحران' بے ترتیبی' بے یقینی اور عدم تحفظ اور متصادم قدریں گھر کے اندر کے نظام کے بالکل برعکس تھیں۔ گھر کے اندر سکون تھا' تنظیم تھی اور استحکام تھا۔ گھر کی دنیا کا انتظام قابل رشک تھا۔ ایک گھڑی کی سوئیوں کی طرح کی منظم اور باقاعدہ دنیا کی تخلیق کے بارے میں نصیحت کا ذریعہ ایک مرد ہی تھا جو کہ اصغری کا عقلمند اور شریف باپ تھا۔ اصغری کا والد عقل و فہم کا مرقع تھا اور یہ شخص ڈپٹی نذیر احمد کی مردانہ شناخت کا ترجمان ہو سکتا ہے۔

گھریلو امن و امان کی اہمیت کو اجاگر کرنے کی غرض سے ڈپٹی نذیر احمد مراۃ العروس کے شروع میں ایک باب عورتوں کی تعلیم پر لکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک عورتوں کی تعلیم کا عقل پر مبنی ہونا بے حد ضروری تھا۔ عقل کو اچھی خاتون خانہ اور ماں بننے کے لئے اہم قرار دیتے تھے۔ خواتین میں جن صفات کو وہ اہمیت دیتے ہیں ان میں فرمانبرداری' محکومیت' خود کو ثانوی اور غیر اہم تصور کرنا' پارسا ہونا اور پاک ہونا' محبت اور شفقت سے بھرپور ہونا' دوسروں کا خیال رکھنا اور بوڑھوں اور بڑوں کی عزت کرنا' شوہر سے پیار کرنا' دوسروں کی خدمت کرنا' رحمدل ہونا' وفادار ہونا اور والدین کی آبرو کا خیال رکھنا شامل ہیں۔ وہ عورت کو خبردار کرتے ہیں کہ لڑائی جھگڑے اور فساد سے قطعی طور پر گریز کرے۔ گھر میں امن و امان کو قائم رکھنے کی اہمیت کے بارے میں بیان کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ:

> تم نے بہشت اور دوزخ کا نام سنا ہو گا سچ مچ کی بہشت اور دوزخ تو دوسرے جہان کی چیزیں ہیں' میرے پیچھے ان کی حقیقت کھلے گی لیکن ان کی شکلیں گھر گھر دنیا میں موجود ہیں اور ان کی پہچان کیا ہے؟ میاں بی بی کے آپس کا پیار و اخلاص۔ جس گھر میں میاں بیوی محبت اور سازگاری سے زندگی بسر کرتے ہیں' بس سمجھ لو کہ ان کو دنیا ہی میں بہشت مل گئی ہے اور اگر ائے دن کی لڑائی ہے' جھگڑا ہے' یہ اس سے خفا' وہ اس سے ناراض تو جانو دونوں جیتے جی جہنم میں ہیں۔ سازگاری کے ساتھ ساری مصیبتیں انگیز کی جا سکتی ہیں بلکہ اس کی ایذا تک محسوس نہیں ہوتی اور سازگاری نہیں تو زندگی میں کچھ مزہ داری نہیں۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ سازگاری کے لئے عورتوں کو زیادہ اہتمام کرنا ہو گا اس لئے کہ مردوں کے مقابلے میں عورتوں کا پلہ بالکل ہلکا ہے۔ سازگاری پیدا کرنے کے لئے جو تدبیریں عورت کے اختیار کی ہیں' ان سب میں سے بہتر سمجھنے میں لیاقت ہے۔
>
> (31)

اپنی تنبیہ کو جاری رکھتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ اگلے گھر میں' یعنی شوہر کے گھر میں زندگی تلخ ہوتی ہے اور مشکلات سے بھرپور ہوتی ہے۔ ان کے مطابق اس زندگی میں تلخی' کشیدگی اور ناچاقی بہت ہوتی ہے' نااتفاقی بھی ہوتی ہے اور امن قائم رکھنا پوری طرح سے

عورت کے رویے پر منحصر ہوتا ہے۔ ان کی نصیحت ہے کہ گھر کو خوشیوں اور امن و امان کا گہوارہ بنانے کی خاطر بیوی کا فرض ہے کہ وہ ہر دم شوہر کی خوشنودی حاصل کرے اور اس کے آرام اور سکون کا خیال رکھے۔ یہ عورت کا پہلا' اولین اور اہم ترین فریضہ ہے۔ اگر وہ اس میں کامیاب ہو جاتی ہے تو بہت آرام دہ اور پرسکون اور پراطمینان زندگی گزارے گی۔ دسویں باب میں اصغری کا والد' جو کہ نذیر احمد کی شخصیت کی ترجمانی کرتا ہے' اصغری کو ایک خط میں نصیحت کرتا ہے کہ:

> پس عورت کا پیدا کرنا صرف مرد کی خوش دلی کے واسطے تھا۔ اور عورت کا فرض ہے مرد کو خوش رکھنا۔ افسوس کہ دنیا میں کس قدر کم عورتیں اس فرض کو ادا کرتی ہیں۔ مرد کا درجہ خدا نے عورتوں پر زیادہ کیا' نہ صرف حکم دینے سے بلکہ مردوں کے جسم میں زیادہ قوت اور ان کی عقلوں میں روشنی دی ہے۔ دنیا کا بندوبست مردوں کی ذات سے ہوتا ہے --- کنبہ بطور کشتی کے ہے اور مرد اس کے ملاح ہیں --- بہت بڑے اور اونچے گھروں میں ہم لڑائی اور فساد زیادہ پاتے ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ صرف دولت سے تو خوشی نہیں ہوتی۔ برخلاف اس کے اکثر خاندانوں میں خوشی صرف اتفاق اور صلح کاری کے سبب ہے --- اور بیگموں کے جن کا تمام عیش آپس کی ناسازگاری سے تلخ رہتا ہے۔ اے میری پیاری بیٹی اصغری خانم اتفاق پیدا کرو اور صلح کاری کو غنیمت جانو۔ اب دیکھنا چاہئے کہ اتفاق کن باتوں سے پیدا ہوتا ہے۔ نہ صرف اس بات سے کہ بی بی اپنے میاں سے محبت کرے بلکہ محبت کے علاوہ' اس کو میاں کا ادب کرنا بھی لازم ہے۔ بڑی نادانی ہے اگر بی بی میاں کو برابر کے درجے میں سمجھے۔ بلکہ اس زمانے کی عورتوں نے ایسا خراب دستور اختیار کیا ہے جو ادب کے بالکل خلاف ہے۔ (32)

ان الفاظ سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ گھریلو خوشگوار ماحول کا دار و مدار ایک بیوی کے اپنے شوہر کے لئے محبت اور عزت پر ہے۔ اگر بیوی اس بات کا اعتراف کر لے کہ شوہر کا رتبہ زیادہ ہے اور وہ افضل و برتر ہے تو گھر کا ماحول خوشگوار ہو گا اور امن و امان بحال رہے

گا۔ یہاں پر انہوں نے فرض یہ کر لیا ہے کہ گھریلو کشیدگی اور فساد ان باتوں کو مد نظر نہ رکھنے کے باعث ہوتا ہے۔ شوہر پر امن و امان کی قطعی طور پر کوئی ذمہ داری نہ ڈال کر' ڈپٹی نذیر احمد یہ تاثر پیدا کرتے ہیں کہ تمام بدامنی' لڑائی اور فساد صرف اور صرف عورت کی وجہ سے ہوتا ہے جو لڑائیاں اور جھگڑے شروع کرتی ہے۔ ناول میں ایک جگہ پر نذیر احمد اصغری کو بتاتے ہیں کہ بیشتر جھگڑے بہو کی طرف سے شروع ہوتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اصغری کو یہ بات یاد رکھنی چاہئے تاکہ وہ جھگڑے نہ کرے۔

امن اور جھگڑے' خوشگواری اور کشیدگی کی اس ساری بحث میں نذیر احمد مردوں کو' یعنی شوہر کو پوری طرح معصوم ٹھہراتے ہیں۔ ان کے نزدیک بے چارے مظلوم شوہر تیز طرار عورتوں کے ہاتھوں میں کھلونا ہوتے ہیں اور ان بے چاروں کا کوئی قصور نہیں ہوتا۔ شوہر عورتوں کی چالاکی کا نشانہ بنتے ہیں۔ عورت ان کے نزدیک فتنہ ہے اور سارا انتشار اسی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ عورت کی وجہ سے نااتفاقی' عدم اتحاد ہوتا ہے اور نظام و ترتیب خراب ہوتے ہیں۔

ڈپٹی نذیر احمد کا یہ ناول پڑھ کر احساس ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک خواتین کے پاس بے پناہ طاقت تھی۔ وہ اس طاقت کا اعتراف شعوری طور پر تو نہیں کرتے کیونکہ ہر وقت عورت کی صنف نازک ہونے کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ لیکن لاشعوری طور پر وہ عورت کو بے حد طاقتور ہستی تصور کرتے تھے کیونکہ ان کے نسوانی کردار بہت متحرک نظر آتے ہیں اور جو کچھ بھی ہوتا ہے نسوانی کرداروں کے ارادے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ ان کے نسوانی کردار چاہیں تو گھر تباہ کر دیتے ہیں اور بے چارے بے کس مرد دیکھتے رہ جاتے ہیں۔

مرد خواتین کے اعمال کا بے بس نشانہ بنتے ہیں اور کچھ کرنے کے قابل نظر نہیں آتے۔ عورت کی خواہشات کے آگے مرد بالکل بے کس و لاچار نظر آتے ہیں۔ مرد عورتوں کے ارادوں کے نتائج بھگتتے ہیں۔

مسلمان گھرانے' "مسلمان معاشرہ" اور "مسلمان قوم" عورتوں کے ہاتھوں میں کھلونا نظر آتے ہیں اور خاندان کا استحکام عورتوں کی خواہشات پر منحصر ہوتا ہے۔ جو جب چاہتی ہیں' جو چاہتی ہیں کرتی ہیں اور باقی لوگ بے بسی سے تماشہ دیکھتے ہیں۔ شاید عورتوں کی اس قسم کی عکاسی سے مردوں کا یہ خوف عیاں ہوتا ہے کہ باہر کی دنیا میں تو وہ طاقت کھو چکے ہیں کہیں گھر کی دنیا بھی انتشار اور بدامنی کا شکار نہ ہو جائے۔ ان کی قوم میں تو غیر داخل ہو کر

سیاست اور معیشت پر چھا گئے ہیں اور قومی گھر تو ٹوٹ چکا ہے' کہیں ذاتی گھر بھی نہ ٹوٹ جائے۔ ذاتی گھر اب وہ واحد جگہ تھی جہاں کچھ طاقت باقی تھی اور تسلسل اور استحکام برقرار تھے۔ باہر کی دنیا تیزی سے بدل رہی تھی اور کسی چیز پر اعتماد یا یقین نہیں کیا جا سکتا تھا' گھر کی دنیا میں بے یقینی اور عدم استحکام نہیں ہونا چاہئے۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ مذکورہ بالا اقتباس میں اصغری کے والد اسے سختی سے تنبیہ کرتے ہیں کہ کبھی بھی خود کو اپنے شوہر کے برابر نہ سمجھنا۔ اس قسم کے برابری کے دعوے سے لڑائی جھگڑا اور فساد ہو سکتا ہے۔ اگر شوہر کی عظمت اور رتبے کو خطرہ لاحق ہو تو گھر بدامنی کا شکار ہو سکتا ہے۔ چنانچہ بدامنی برابری کے حقوق مانگنے سے آتی ہے۔ جب تک انسان اپنے حقوق نہ مانگے' بقول نذیر احمد' امن و امان رہتا ہے۔ ان کے خیال میں گھریلو استحکام کے لئے عدم برابری کے طے شدہ رشتے ضروری تھے۔ اس دور میں آزادانہ سیاسی رویے اور برابری کے تصورات عام ہو رہے تھے۔ ان تصورات کے مطابق تمام شہری ایک دوسرے کے برابر ہوتے ہیں چاہے مرد ہوں یا عورتیں۔ مسلمان مصنفین کے لئے "نئی روشنی" کا یہ عنصر خطرے کا باعث تھا۔ خاص طور پر سیاسی میدان میں شکست کھا جانے کے بعد اور باہر کی دنیا میں مفتوح قوم بن جانے کے بعد مسلمان برطانوی سامراج کے مقابلے میں کمتر ہو گئے تھے اور انگریزوں کے برابر نہیں رہے تھے۔ اب ان کی برتری گھر کی چار دیواری تک محدود رہ گئی تھی جہاں خود کو عورتوں سے برتر قرار دے کر وہ خود کو تسلی دے سکتے تھے۔ مسلمانوں کی گھریلو زندگی کے لئے بہت اہم تھا کہ عورتیں عدم برابری کا یہ رشتہ قبول کریں۔ اگر مسلمان معاشرے کو انگریزی قدروں کا مقابلہ کرنا تھا اور نوآبادیاتی نظام کے خلاف مزاحمت کرنا تھی تو اس کے لئے مسلمان گھرانوں میں طاقت اور رتبے کے روایتی رشتے قائم رکھنا بے حد ضروری تھا۔ باہر کی دنیا کی بے یقینی کی کیفیت کو باہر رکھنا مقصود تھا تاکہ خاندان کی پرانی اونچ نیچ قائم رہے اور روایتی رشتے مستحکم رہیں۔ باہر کی دنیا کی بے ترتیبی کو گھر میں داخل ہونے سے روکنا ضروری تھا۔

تاہم جب گھر کو شوہر کی بے راہ روی اور بچپنے سے خطرہ لاحق ہوا تو اس وقت بھی گھر کو بچانا بیوی کا کام تھا۔ شوہر کی کمزوریوں کا ازالہ کرنا مضبوط بیوی کا کام تھا۔ نذیر احمد کی لاشعوری سوچ میں عورتیں بے حد مضبوط اور مرد بہت کمزور نظر آتے ہیں۔ یوں لگتا ہے گویا دنیا کے نظام کو صرف عورتیں قائم و دائم رکھ سکتی تھیں کیونکہ مرد حضرات کمزور تھے۔

شوہر پر گھر کو بنا کر رکھنے کی کوئی ذمہ داری نہیں تھی۔ نذیر احمد کے نزدیک شادی یکطرفہ رشتہ تھا جس میں امن و امان پوری طرح سے عورتوں پر منحصر تھا۔ جب اصغری کو معلوم ہوتا ہے کہ اس کے شوہر سیالکوٹ میں غلط دوست و احباب کی زد میں آ کر بے راہ رو ہو گئے ہیں تو وہ وہاں انہیں بچانے پہنچ جاتی ہے۔ وہ کہتی ہے کہ "مجھ کو شہر سے کیا مطلب؟ میں تو جس کے ساتھ وابستہ ہوں' وہیں شہر ہے۔" پھر تھوڑی دیر بعد کہتی ہے "اگر نہ جاؤں گی تو عمر بھر کو گھر غارت ہو جائے گا۔" (33)

اصغری اکیلی سیالکوٹ کی جانب گامزن ہو جاتی ہے تاکہ اپنے بچہ نما' بیوقوف اور بے بس شوہر کو تباہ ہونے سے بچا سکے۔ واپس لوٹنے سے قبل وہ اپنے شوہر کے خراب دوستوں سے اس کی جان چھڑاتی ہے اور اس کی عادات و اطوار سنوار دیتی ہے۔ اصغری کے کردار سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ وہ بیوی کم اور ماں زیادہ تھی۔ اس کا کام تھا شوہر کو پڑھائی کی طرف راغب کرنا' نصیحت کرنا' برے کاموں اور لوگوں سے نجات دلانا۔ یہ کردار عام طور پر ماں کے تصور کے ساتھ جوڑا جاتا ہے۔ مردانہ کردار بالکل بچوں جیسے معلوم ہوتے ہیں۔

ناول کے آخر میں اصغری کے والد اسے اس کی بچی کی وفات پر تعزیتی خط لکھتے ہیں اور اس میں کچھ یوں نصیحت کرتے ہیں:

> "اور اگر بہو آئی تو فساد کی گانٹھ۔ لڑائی کی پوٹ۔ ساس کو تو جوتی کے برابر نہیں سمجھتی۔ نندوں کا دم ناک میں کر رکھا ہے۔ نہ جیٹھ کا حجاب' نہ سسر کا ادب عورت ہے کہ مردوں کی پگڑی اتار لیتی ہے۔ بیٹے نالائق کو دیکھئے کہ بی بی نے تو آفت برپا کر رکھی ہے' اور یہ مردود بی بی کی حمایت کرتا ہے اور الٹا ماں باپ سے لڑتا ہے۔ یہاں تک کہ بے چارے ماں باپ گھر چھوڑ کر الگ کرائے کے مکان میں جا رہے۔ (34)

اس تجزیے کے بعد وہ آخر میں بیٹی کو تلقین کرتے ہیں کہ بچے کی وفات پر بہت زیادہ رنجیدہ نہیں ہونا چاہئے کیونکہ ضروری نہیں ہے کہ اولاد والدین کو خوشیاں ہی دکھائے۔ اس اقتباس سے بھی صاف ظاہر ہوتا ہے کہ بہو لڑاکی' ڈائن' کھا جانے والی انسان کے طور پر نمودار ہوتی ہے۔ وہ ایک طاقتور مگر ظالم اور تباہ کن شخص کے طور پر سامنے آتی ہے۔ خاص طور پر بہو کو گھر توڑنے والی کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔

نذیر احمد کا بنیادی مقصد یہ تھا کہ ایک اچھی بیوی اور خاتون خانہ یعنی گھر بنانے والی کی اہمیت کو اجاگر کیا جائے۔ یہ مقصد انہوں نے دو متضاد قسم کی عورتوں کے کرداروں کو تشکیل کر کے حاصل کیا۔ ایک کردار' اکبری' گھر توڑنے والی' فساد کرنے والی کے طور پر پیش کی گئی۔ دوسرا کردار' اکبری کی چھوٹی بہن اصغری' ایک اچھی' گھر بنانے والی کے طور پر پیش کی گئی۔ ان دونوں کا مزاج بالکل ایک دوسرے کے برعکس ہے۔ ان دونوں کی صفات میں مکمل تضاد ہے۔ جہاں ایک ست' کاہل' پھوہڑ اور بدمزاج بہن ہے' وہاں دوسری ایک سگھڑ' قابل' عقلمند' خوش مزاج اور سلیقہ مند لڑکی ہے۔ اکبری کو اس کی نانی کے لاڈ پیار نے بگاڑ دیا ہے۔ وہ جاہل' وحشی' بدمزاج' ادب و آداب سے ناواقف اور خودغرض عورت کے طور پر دکھائی گئی ہے۔ کیونکہ وہ غیر تعلیم یافتہ ہے چنانچہ اس میں عقل کی بے حد کمی ہے کیونکہ نذیر احمد کے نزدیک عقل حاصل کرنے کا ذریعہ تعلیم ہے۔

اکبری کے لئے اس کے والدین بہت مشکل سے ایک رشتہ تلاش کرتے ہیں۔ جس شخص سے اس کی شادی ہوتی ہے' محمد عاقل وہ بے حد عقلمند اور دانشمند آدمی ہے۔ اکبری کی غلط تربیت کے اثرات جلد ہی ظاہر ہونا شروع کر دیتے ہیں۔ اس کی خودغرضی اور بدمزاجی پر اسے مزاج دار بہو کا خطاب ملتا ہے۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ اکبری کی خامیوں میں جو چیزیں شامل کی گئی ہیں ان میں سے بہت سی باتیں عام طور پر مثبت صفات سمجھی جاتی ہیں۔ مثال کے طور پر اکبری کی برائیوں میں دوستانہ طبیعت' باہر گھومنے پھرنے کا شوق' کسی سے بات چیت یا گفتگو کرنے کا شوق' عید پر والدین کے گھر جانے کی خواہش' نچلی ذات اور طبقوں کی لڑکیوں سے دوستی رکھنا' آزادی چاہنا کہ جو چاہے کھا پی سکے اور جب چاہے سو لے یا آرام کر لے' شامل ہیں۔ اکبری کے شوہر محمد عاقل کے مزاج کے بارے میں بھی وہ یہ لکھتے ہیں کہ وہ سخت مزاج یا غصے کا تیز تھا لیکن کیونکہ وہ مرد تھا اس کو غصہ دکھانا زیب دیتا تھا اور یہ مردانگی کی نشانی تھی۔

چنانچہ اکبری کو بہت "اچھا" شوہر اور ایک نیک اور شفیق ساس نصیب ہوئے۔ لیکن بقول نذیر احمد وہ اس قدر بے وقوف' بد مزاج اور بے عقل تھی کہ اس نے دوسروں کے احساسات کی پرواہ نہ کی اور ہر بات میں اپنی مرضی کو اہمیت دی۔ بالآخر اس نے گھر کے حالات اس قدر خراب کر دیئے کہ میاں کو لے کر علیحدہ ہو گئی حالانکہ اس کے شوہر کی آمدنی اتنی نہیں تھی کہ وہ آسانی سے کفالت کر سکے۔ اس طرح اکبری گھر توڑنے والی' بری اور

بدکردار عورت بن گئی۔ اس کا شوہر اس قدر فرشتہ سیرت تھا اور بیچارہ مظلوم و مجبور تھا کہ اکبری کے آگے اس کی ایک نہ چلی۔ اس نے اکبری کی ہٹ دھرمی' ضد اور خودسری کو خاموشی سے برداشت کیا۔ اکبری اتنی بیوقوف اور بچوں جیسی تھی کہ ایک تیز طرار عورت نے اسے دھوکہ دے کر سارا زیور چرا لیا۔ اس طرح کنبہ تباہ ہو گیا اور اس کے پاس کچھ نہ رہا۔ چونکہ وہ ایک بہت بدسلیقہ اور پھوہڑ عورت تھی اسے گھر گرہستی کا ہنر بھی نہیں تھا۔ اسے نہ تو کھانا پکانا آتا تھا' نہ صفائی کا کوئی خیال تھا لہٰذا دونوں میاں بیوی بہت ہی بدنظمی کے ساتھ رہے۔ ان کی زندگی بدانتظامی کی نشانی بن گئی۔ اکبری کیونکہ "بری" عورت کے طور پر پیش کی گئی چنانچہ وہ کوئی بچہ نہ پیدا کر پائی۔ یہ ایک بہت بڑی خامی تھی کیونکہ شریف اور اچھی عورتیں بچے پیدا کرتی ہیں تاکہ خاندان' ملک و قوم کے لئے وارث اور بیٹے پیدا ہوں۔ اس طرح گھر کی' دھرتی کی اور قوم کی حفاظت کے لئے بچے' خاص طور پر لڑکے پیدا کرنا ایک نیک خاتون کا اولین فرض تھا۔ قوم کی تعمیر کے لئے بیٹے پیدا کرنا اہم ترین قومی فریضہ ہوتا ہے۔ گھر توڑنے اور بیٹے کو والدین سے جدا کرنے کے باعث اکبری عدم اتحاد' لڑائی' جھگڑے' فساد' بے یقینی' کسمپرسی' بدنظمی اور تباہی کی علامت بن جاتی ہے۔ ایک گھر بگاڑنے اور گھر توڑنے والی کی حیثیت سے اکبری ایک غدار کی طرح ہے جو قوم' دھرتی اور ملک کو توڑ دیتا ہے اور ان سے وفادار نہیں ہوتا۔

چھوٹی بہن اصغری اپنی بڑی بہن کے بالکل برعکس ہے اور متضاد صفات کی ترجمانی کرتی ہے۔ اصغری گھر بنانے والی ہے' بہت اچھا کھانا پکاتی ہے' بے حد کفایت شعار ہے' پیسوں کو دانشمندی سے خرچ کرتی ہے' فراخ دل ہے' بزرگوں کی عزت کرتی ہے' فرمانبردار ہے' شوہر سے محبت کرتی ہے' ساس کے بارے میں حساس ہے' تعلیم یافتہ اور عقلمند ہے۔ اسے دھوکہ دینا آسان نہیں ہے اور اس کی انتظامی صلاحیت قابل رشک ہے۔ گھر کو یہ ایسے نظم و نسق سے چلاتی ہے کہ جیسے کوئی مشین ہو۔

اصغری کی شادی محمد عاقل کے چھوٹے بھائی محمد کامل سے ہوتی ہے۔ چھوٹا بھائی بھی بڑے بھائی سے متضاد صفات کا مالک ہے۔ محمد کامل لاپرواہ' غیر ذمہ دار' کھلنڈرا اور بچپنے سے بھرپور شخص ہے۔ اسے بیوقوف اور بے عقل دکھایا گیا ہے۔ جیسے ہی اصغری سسرال کے گھر میں قدم رکھتی ہے اس کی ایک ایک حرکت کو غور سے دیکھا جاتا ہے کہ کتنا کھاتی ہے اور کتنی دیر تک سوتی ہے۔ اس کے ہر ہر عمل کا معائنہ کیا جاتا ہے۔ ہر بات کا ریکارڈ رکھا جاتا

ہے اور ہر حرکت کو ناپا تولا جاتا ہے۔ اس باریک معائینے کا مقصد اصغری کے بارے میں رائے قائم کرنا ہے۔ اصغری ان تمام امتحانات سے بہت خوش اسلوبی سے گزرتی ہے۔ وہ اس قدر پیار کرنے والی' رحمدل' اچھے دل کی' اچھی عادات کی اور مہذب اخلاق کی مالک ہے کہ اسے سسرال میں تمیزدار بہو کا خطاب ملتا ہے۔ ڈپٹی نذیر احمد جن صفات کو نیک اور اچھی صفات میں شامل کرتے ہیں ان میں اصغری کا تمام سہیلیوں سے رابطہ توڑ دینا شامل ہے۔ اس عمل کو نذیر احمد خوب سراہتے ہیں۔ اس کے علاوہ اصغری خاموش رہتی ہے اور بہت کم ہنتی جلتی ہے' کبھی کسی خواہش کا اظہار نہیں کرتی' ایک پرانی خادمہ کی چوری پکڑ لیتی ہے اور اسے نوکری سے نکلوا دیتی ہے۔ اصغری ہر لحہ شوہر اور سسرال والوں کو خوش کرنے میں لگی رہتی ہے' اپنی ہر ضرورت کو دوسروں کی خواہشوں پر قربان کر دیتی ہے اور شوہر کو شب بارات پر پٹاخے اور بم چلانے سے روک دیتی ہے۔ یہ اپنے شوہر محمد کامل کو کھیل کود سے دور کر کے پڑھائی کی جانب راغب کرتی ہے۔ اس کی تعریف کرتے ہوئے ڈپٹی نذیر احمد لکھتے ہیں کہ 13 برس کی عمر میں اصغری بہت کم ہنستی تھی' کھیل کود سے اس کو نفرت تھی' مذاق وغیرہ کرنا اور ہنسنا اسے بہت برا لگتا تھا اور ہر وقت گھر کا کام کرتی تھی یا پڑھتی رہتی تھی۔ اس کے علاوہ اصغری بہت وقت مذہبی ذمہ داریوں پر صرف کرتی تھی۔

اپنا قدم شوہر کے گھر میں جماتے ہی اصغری اپنی اصلاح کرنے اور کنٹرول حاصل کرنے کی تحریک کا آغاز کر دیتی ہے۔ سب سے پہلے وہ اپنے شوہر کو کھیل کود سے روک کر پڑھائی کی طرف مائل کرتی ہے۔ ناول کے اور حصے میں ایک دفعہ پھر محمد کامل بے راہ رو ہو جاتا ہے اور اصغری سیالکوٹ جا کر اسے درست کرتی ہے اور اس کے غلط قسم کے دوست و احباب سے اس کی جان چھڑاتی ہے۔ یہ ناول پڑھتے ہوئے بارہا یہ احساس ہوتا ہے کہ اصغری کی صفات بنیادی طور پر وہ ہیں جو ایک ماں میں اچھی سمجھی جاتی ہیں۔ وہ محمد کامل کو بھی یوں سنبھالتی ہے گویا وہ شوہر نہیں بیٹا ہو۔ اصغری شوہر کی اصلاح کرتی ہے' ایک ماں کی طرح اسے سمجھاتی ہے اور نصیحت کرتی ہے۔

اصغری اپنی نند محمودہ کے لئے ایک امیر گھر کا رشتہ تلاش کرتی ہے اور بہت جارحانہ انداز میں ان لوگوں کو رشتہ قبول کرنے پر راضی کرتی ہے۔ جو دلیل اصغری استعمال کرتی ہے وہ یہ ہے کہ محمودہ کا طبقہ بے شک کمتر ہو گا لیکن ذات ٹھیک ہے۔ یعنی اصغری کا ذات پات کی تفریق پر پورا یقین ہے۔ جب اس بات کا انکشاف ہوتا ہے کہ گھر والوں کے مالی حالات

بہت خراب ہیں تو اصغری گھر کا انتظام سنبھال لیتی ہے اور بہت نظم و ضبط کے ساتھ گھر چلاتی ہے۔ اس کی کفایت شعاری پر دوسرے رشک کرتے ہیں کیونکہ یہ پہلے سے بھی کم رقم میں بہت خوش اسلوبی سے گھر کا نظام چلالیتی ہے۔ جب وہ 25 سالہ پرانی گھریلو خادمہ کو بے عزتی کروا کے گھر سے نکلوا دیتی ہے تو ایک لمحہ کے لئے بھی یہ نہیں سوچتی کہ اس غریب عورت نے آٹھ آنے ماہوار پر 25 سال گھر والوں کی خدمت کی۔ اس کے باوجود کہ اصغری کو رحمدل اور فراخ دل کہا گیا' اس کی اس قسی القلبی کو سراہا گیا۔ اصغری کے کفایت شعار طریقوں کی نذیر احمد خوب تعریف کرتے ہیں۔ جب محمودہ کی شادی کے لئے اخراجات کم پڑ جاتے ہیں تو اصغری بہت عقلمندی سے پیسوں کا انتظام کرلیتی ہے۔ وہ اپنے سسر کو نصیحت کرتی ہے کہ وہ ریٹائر ہو کر اپنے بڑے بیٹے کو اپنا عہدہ دلوا دیں۔ اصغری کی شخصیت کے اس جارحانہ انداز پر بہت سے مفکرین نے لکھا ہے کیونکہ اس قسم کی عکاسی میں اصغری میں مردانہ طرز کی جارحیت کی جھلک نظر آتی ہے اور اصغری بطور ایک نیک لڑکی بے حد طاقتور شخص نظر آتی ہے۔ گو کہ نیک لڑکی کی صفات میں طاقت اور جارحیت کو اچھا نہیں سمجھا جاتا تھا لیکن اصغری کی نیکی میں یہ بات پوری طرح شامل تھی کہ وہ اپنے اردگرد کے ہر شخص پر حاوی تھی اور ہر چیز پر قابو حاصل کرلیتی تھی۔

اصغری ایک اچھی گھریلو خاتون خانہ تھی۔ پورے ناول میں اس کے اچھے نظام اور انتظام کی تعریف ہے۔ یہ انتظام نہ صرف گھر کے اندر تھا بلکہ لڑکیوں کے اس سکول میں بھی تھا جو اصغری کی نگرانی میں ہے۔ اصغری اس سکول کو بھی بے حد پھرتی' ترتیب اور نظم و نسق سے چلاتی ہے۔ اس سکول میں اصغری لڑکیوں کو کھانا پکانا' صفائی کرنا' گھریلو کام کرنا' سینا پرونا اور دیگر "نسوانی" ہنر سکھاتی ہے۔ وہ سکول کی لڑکیوں کو ملکہ وکٹوریہ کی بطور ملکہ زبردست خوبیوں کے بارے میں تفصیل سے بتاتی ہے۔ وہ لڑکیوں کو معلومات دیتی ہے کہ ملکہ وکٹوریہ نہایت عقلمند ہے' عظیم ہے اور اس کے حکمرانی کے انداز عقل و فہم سے بھرپور ہیں۔ مزید وہ لڑکیوں کو یہ بھی بتاتی ہے ملکہ اپنے ہندوستانی عوام کا بہت خیال رکھتی ہیں اور ہندوستان کو بہت امن و انصاف سے چلاتی ہیں کیونکہ ان کی انتظامی قابلیت قابل رشک ہے۔

اپنے ہم عصر سر سید احمد خان ہی کی طرح ڈپٹی نذیر احمد بھی انگریزوں سے بہت مرعوب تھے۔ ان کا رویہ بھی حکمرانوں کی طرف بہت وفاداری اور رشک کا تھا۔ وہ انگریزی نظام حکومت سے بہت متاثر تھے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ انگریزوں کی تعریف سے بھرپور اس

باب کی وجہ سے ہی انگریزوں نے میراۃ العروس' کو بطور درسی کتاب سکولوں میں رائج کر دیا۔ اس باب میں ان کے طرز حکومت کی مبالغہ آمیز تعریف کی گئی ہے۔

جیسا کہ ایک اچھی اور نیک عورت کو زیب دیتا ہے' اصغری کے بہت سی اولاد ہوئی۔ چھوٹی سی عمر میں اس نے بہت سے بچوں کو جنم دیا۔ بچے پیدا کرنے کی صلاحیت کا قوم پرستی میں بہت استعمال ہوتا ہے اور یہ صلاحیت قوم پرستی کے مقاصد کے لئے بہت کار آمد ثابت ہوتی ہے۔ بچے پیدا کر کے ایک عورت مادر وطن' دھرتی اور قوم کے لئے اچھے سپاہی' مجاہد اور مزدور پیدا کر سکتی ہے۔ ایک نیک سیرت اور اچھی عورت نہ صرف بچے پیدا کرنے کی خوب صلاحیت رکھتی ہے بلکہ اچھی عورت گھر بنانے والی ہوتی ہے۔ یہ ذاتی گھر بھی بناتی ہے اور قومی گھر بھی۔ قوم پرستوں کی سوچ میں ایک اچھی عورت بنیادی طور پر ماں ہوتی ہے اور ممتا قوم پرستی کے عزائم کے لئے اہم ترین جذبہ ہوتا ہے۔ اچھی عورت کی تعریف میں ممتا کی صفات مرکزی حیثیت رکھتی ہیں۔ اسی لئے اصغری کا پورا انداز ماں والا ہے کیونکہ وہ مردوں کی ایسے اصلاح کرتی ہے گویا وہ بچے ہوں۔

اصغری صرف اپنا ہی گھر نہیں بناتی بلکہ اپنی ساس کا گھر بھی بناتی ہے جو کہ اس کی بڑی بہن اور دیور نے توڑ دیا تھا۔ یہ نہ صرف اپنا گھر پھرتی اور نظم سے چلاتی ہے بلکہ دوسروں کے گھر بھی منظم کرتی ہے۔ یہ اپنی بڑی بہن اکبری کو قائل کر لیتی ہے کہ وہ اور اس کا شوہر پھر سے ساس کے ساتھ رہیں۔ یہ خاندان کا اندرونی انتشار اور فساد ختم کرتی ہے اور اتحاد پیدا کرتی ہے۔ جو گھر اس کی بہن نے توڑا' وہ اصغری نے جوڑ دیا۔ اس طرح خاندان میں ایک ہونے اور متحد ہونے کا احساس پھر سے پیدا ہوا۔ خاندان کے اتحاد اور ایک ہونے کا تصور قوم کے لئے بے حد کار آمد ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ قوم پرستی ایک ہونے کے تصور پر انحصار کرتی ہے۔ یکسانیت' اتحاد' ایک ہونا ایسے تمام تصورات قوم پرستی میں مرکزی کردار ادا کرتے ہیں اور قوم پرستی کا ان پر دار و مدار ہوتا ہے۔ قوم کو بطور ایک کنبہ یا خاندان کے پیش کرنا قوم پرستوں کے لئے اہم ہوتا ہے کیونکہ کنبے کی طرح قوم کو بھی ایک ایسے بھائی چارے کے طور پر پیش کیا جاتا ہے کہ جو کہ ایک خون پر مبنی ہوتا ہے۔ قوم کے افراد میں خاندان کے افراد کی طرح خون کا رشتہ ہونا فرض کر لیا جاتا ہے۔

اصغری بھائیوں کو متحد کر دیتی ہے اور بکھرے ہوئے کنبے کو ایک کر دیتی ہے۔ کنبے کا اتحاد اور یکجہتی کو معاشرے اور قوم کے اتحاد اور یکجہتی کی بنیاد سمجھا جاتا ہے۔ جہاں اکبری

قومی ولن اور قومی غدار تھی' وہاں اصغری قومی ہیرو تھی۔ اکبری توڑتی ہے اور بکھیر دیتی ہے جبکہ اصغری جوڑتی ہے اور متحد کر دیتی ہے۔ اصغری اپنی نند محمودہ کے گھر کو بھی بناتی اور اس کے شوہر کو امیر آدمی بن جانے میں مدد کرتی ہے۔ اصغری اپنے شوہر محمد کامل کو بہتر نوکری حاصل کرنے کی ترکیب بتاتی ہے۔ چنانچہ پڑھنے والوں کو احساس ہوتا ہے کہ اصغری ہر شخص کی زندگی کو چلاتی ہے' کنٹرول کرتی ہے' بناتی ہے' سنوارتی ہے۔ اس کی انتظامی صلاحیت اور ہر ایک کو سنوار لینے کی قابلیت بے تحاشہ ہے۔ دوسرے کردار اصغری کے ہاتھوں میں پتلیوں کی مانند نظر آتے ہیں۔ یوں لگتا ہے گویا' ان کرداروں کے کوئی مقاصد' ان کی کوئی اپنی شخصیت' کوئی خواہش' کوئی ضرورت نہیں ہے۔ یہ صرف اصغری کے ہاتھ میں پتلے ہیں۔ وہ جیسا چاہتی ہے وہ کرتے ہیں' وہ جو چاہتی ہے کہ ان کا ردعمل ہو' ویسا ہی ہوتا ہے۔

پدر سری سے متاثر معاشروں میں عورت کے دو روپ عام ہوتے ہیں۔ ایک پاکدامن' شریف اور گھریلو خاتون خانہ اور ماں کا روپ اور دوسرا بازاری عورت' ڈائن' چڑیل' چالاک' بدسلیقہ اور بدکردار عورت کا روپ۔ یہ سوچ ماں حوا اور ماں مریم کے متضاد تصور میں ہے' ماں اور بازاری عورت یعنی طوائف کے تصور میں ہے اور یہ تصورات مزید اسی قسم کے دیگر تصورات کو جنم دیتے ہیں جو ٹیلی ویژن کے ڈراموں اور پاکستانی فلموں کے نسوانی کرداروں میں واضح طور پر دکھائی دیتا ہے۔ میراۃ العروس میں بھی اکبری تباہ کرنے والی کے طور پر ابھرتی ہے اور اصغری تخلیق کرنے والی' بنانے والی کے طور پر ابھرتی ہے۔ اکبری لڑائی' جھگڑے' فساد' بدامنی اور عدم اتحاد کی ترجمانی کرتی ہے اور یہ مسلم سوچ کا فتنہ ہے۔ اس کی وجہ سے انتشار' کسمپرسی اور بے یقینی کی کیفیت پھیلتی ہے۔ اس کے مقابلے میں اس کی چھوٹی بہن اصغری اتحاد' امن' یکجہتی' اور مل جل کر رہنے کی ترجمانی کرتی ہے۔ اس میں ترتیب ہے' سلیقہ ہے' خاندان کو اکٹھا رکھنے کا جذبہ ہے' انتظامی قابلیت ہے اور نظم و ضبط ہے۔ اصغری تخیل کا وہ پہلو ہے جس پر قوم پرستی کے خواب تعمیر کئے جاتے ہیں۔ گھر کا ٹوٹ جانا سماجی' ثقافتی اور قومی یکجہتی کا ٹوٹ جانا ہے۔ سماجی بدامنی ہے اور قومی انتشار ہے۔ گھر بنانا ایک متحد اور مضبوط قومی ریاست کا بنانا ہے۔

ڈپٹی نذیر احمد کے اس ناول کے آخر میں اصغری کے والد اسے ایک خط میں گھر میں ایک اور تصور سے ہمکنار کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ یہ دنیا تو ایک عارضی گھر ہے اور خدا کا

گلستان ہے جہاں انسان صرف اس کے مالی ہیں۔ خدا کا حق ہے کہ جب چاہے کسی بھی پھول یا ڈالی کو توڑ دے کیونکہ یہ گلستان اسی نے بنایا اور مالی کو سوال کرنے کا حق نہیں ہے۔ بالآخر وہ بیٹی کو سمجھاتے ہیں کہ یہ دنیا ہمارا گھر نہیں ہے' یہاں ہم عارضی مسافر ہیں اور ہمارا اصلی گھر موت کی دوسری طرف ہے۔ چنانچہ ہمارا اصل اور حقیقی گھر جنت ہے جس میں ہم خدا کے پاس چلے جاتے ہیں۔ (35)

مذہبی قوم پرستی اور جمہوریت میں گہرا تضاد ہے۔ جمہوریت کا تقاضا ہے کہ ہر شہری کو برابر تسلیم کیا جائے اور شہریت کے حقوق دیئے جائیں۔ جمہوریت شہریوں کی مکمل آزادی پر بنی ہوتی ہے۔ مذہبی قومیت کا تقاضا ہے گھریلو رشتوں میں عدم برابری برقرار رہے اور عورت آزاد نہ ہو۔ پاکستان کے قیام کے وقت مذہبی قوم پرستی اور جمہوریت دونوں کو اپنایا گیا جس کی وجہ سے تضادات اور کشمکش پیدا ہوئے۔ اگر پاکستان میں عورتوں کو مکمل شہری بنانا ہے اور وہ تمام حقوق دینے ہیں جو ہر شہری کا پیدائشی حق مانے جاتے ہیں' تو مذہبی قومیت پر نظرثانی کرنا ضروری ہو گا۔ لیکن صاف ظاہر ہے کہ مذہبی قومیت کی موجودگی میں عورتوں کی برابری اور آزادی ممکن نہیں ہیں۔ اور عورت کی برابری اور آزادی کے بغیر جمہوریت نامکمل ہی نہیں بلکہ ناممکن ہے۔

حوالہ جات

1- یہ بحث ہندوستان کے مفکر پرتھا چیٹر جی نے اپنے مقالے میں کی ہے جس کا نام ہے "قومیت کے تصور میں عورت کے مسئلے کا حل۔" یہ مقالہ کم کم سنگاری اور سدیش وید کی کتاب Recasting Women میں موجود ہے۔ صفحہ 239-238

2- ہندوستانی قومیت کا المیہ یہ تھا کہ کس طرح سے مغربی تہذیب کو مسترد بھی کیا جائے اور ساتھ ہی ساتھ اس کی مثبت باتوں کو، مثلاً سائنس اور ترقی پسندی کو اپنایا بھی جائے۔ اس المیے کا تفصیلی جائزہ پرتھا چیٹر جی نے اپنی کتاب میں لیا ہے۔ اس کتاب کا نام ہے۔

Nationalist Thought and the Colonial World.

"قومیت کا نظریہ اور نوآبادیاتی دنیا۔"

3- پرتھا چیٹر جی۔ "قومیت کے تصور میں عورت کے مسئلے کا حل۔" صفحہ 239-238

4- یہ بات سر سید احمد خان نے 1894 میں جالندھر میں ایک خطبے کے دوران کہی۔ خطبات سر سید۔ صفحہ 280-279

5- یہ بات آر۔ رادھا کرشنن نے اپنے مقالے میں لکھی۔ یہ مقالہ جس کتاب میں چھپا اس کا نام ہے۔

"Nationalisms and Sexualities" صفحہ 86

6- یہ بات سری لنکا کی مفکر کماری جے وردینا نے اپنی کتاب میں کہی جس کا نام ہے۔

Feminism and Nationalism in the Third World. 12 صفحہ

7- کماری جے وردینا۔ صفحہ 12-

8- ایضاً۔ صفحہ 15-

9- ایضاً صفحہ 89-

10- یہ بات ٹموتھی مچل نے اپنی کتاب میں کہی جس کا نام ہے Colonising Egypt- صفحہ 112-111-

-11 یہ بات اندر پال گریوال نے اپنی کتاب میں کہی جس کا نام ہے Home and Harem صفحہ 168-170

-12 ٹموتھی مچل۔ Colonising Egypt صفحہ 113-

-13 ایضاً۔ صفحہ 113-

-14 پرتھا چیٹرجی۔ "قومیت کے تصور میں عورت کے مسئلے کا حل۔"
in Recasting Women.

-15 اندرپال گریوال۔ Home and Harem- صفحہ 26-31

-16 ایضاً۔ صفحہ 33-

-17 ایضاً۔ صفحہ 36-37

-18 ایضاً۔ صفحہ 50-

-19 ایضاً۔ صفحہ 52-56-

-20 ایضاً۔ صفحہ 56-

-21 ایضاً۔ صفحہ 66-67- and 166-170

-22 یہ بات اوما چکرورتی اپنے ایک مقالے میں کرتی ہیں جس کا نام ہے "ویدک داسی کا کیا بنا؟" یہ مقالہ کم کم سنگاری اور سدیش وید کی کتاب Recasting Women میں موجود ہے۔

-23 یہ بات سرسید احمد خان نے اپنے ایک خطبے میں کہی جو انہوں نے لاہور میں 1888 میں دیا۔ خطبات سرسید صفحہ 64-66

-24 ڈپٹی نذیر احمد۔ مجموعہ۔ صفحہ 800-801

-25 یہ بات شاہدہ لطیف اپنی کتاب میں کہتی ہیں جس کا نام ہے Muslim Women in India صفحہ 17-18-

-26 امتیازی قوانین میں 1979 کا حدود آرڈیننس شامل ہے جو زنا اور زنا بالجبر میں تفریق مٹا دیتا ہے۔ اس کے علاوہ 1984 کا قانون شہادت شامل ہے جو دو عورتوں کی گواہی کو ایک مرد کی گواہی کے برابر قرار دیتا ہے۔ مزید امتیازی قوانین میں قصاص اور دیت کا آرڈی ننس شامل ہے جو عورت کی زندگی کی قدر و قیمت مردوں کے مقابلے میں نصف قرار دیتا ہے۔

27- یہ بات ڈاکٹر سلیم اختر ڈپٹی نذیر احمد کے مجموعے کے تعارف میں لکھتے ہیں۔ صفحہ 23-

28- ڈاکٹر سلیم اختر کا موقف ہے کہ میراۃ العروس کو بطور ناول نہیں پڑھا جا سکتا کیونکہ یہ ناول کے ادبی معیار پر پورا نہیں اترتا۔ اس میں ناول کی زبان کی خوبصورتی اور دلکشی نہیں ہے اور کرداروں میں بھی کوئی پیچیدگی یا روحانی و اخلاقی بحران نہیں ہے۔ ان کے خیال میں اس کتاب کو عورتوں کی تعلیم کے لئے ایک درسی کتاب کے طور پر پڑھنا چاہئے۔ اس ناول کی فضا اور ماحول بوجھل ہیں اور کردار بہت سادہ اور پیچیدگیوں سے عاری ہیں۔

29- یہ خیال ڈاکٹر سلیم اختر کا ہے اور وہ اس کا اظہار ڈپٹی نذیر احمد کے مجموعے کے تعارف میں کرتے ہیں۔ صفحہ 13-

30- ایضاً۔ صفحہ 13-

31- ڈپٹی نذیر احمد کا مجموعہ۔ صفحہ 801-

32- ایضاً۔ صفحہ 843-844-

33- ایضاً۔ صفحہ 918-

34- ایضاً۔ صفحہ 946-947-

35- ایضاً۔ صفحہ 949-

Bibliography

Ahmad, D. N. (1994). Majmooa: Dipty Nazeer Ahmad (Collected Works). Lahore: Sang-e-Meel.

Allahabadi, A. Kuliyaat-e-Akbar Allahabadi (Complete Works of Akbar Allahabadi). Lahore: Maktaba-e-Shair-o-Adab.

Chatterjee, P. (1986). Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse. New Delhi: Oxford University Press.

Grewal, I. (1996). Home and Harem: Nation, Gender, Empire and the Cultures of Travel. Berkeley: Duke University Press.

Jaywardena, K. (1994). Feminism and Nationalism in the Third World. Lahore: ASR Publications.

Lateef, S. (1990). Muslim Women in India: Political and Private Realities, 1890s-1980s. New Delhi: Kali for Women.

Mitchell, T. (1988). Colonising Egypt. Berkeley: University of California Press.

Panipati, S. M. I. (1973). Khutbaat-e-Sir Syed. Lahore: Majlis-e-Taraqqi-e-Adab.

Parker, A., Russo, M., Sommer, D. & Yaeger, P. (1992). Nationalisms and Sexualities. New York: Routledge.

Sangari, K. and Vaid, S. (1989). Recasting Women: Essays in Colonial History. New Delhi: Kali for Women.

اردو غزل میں اختلاف یا جشن ناکامی ☆

ہربنس مکھیا/ ترجمہ : رشید ملک

حالیہ برسوں میں ہندوستانی ٹیلیویژن پر غزل پر مرکوز سلسلوں کا ایک طوفان اٹھا ہوا ہے۔ ایسے پروگراموں میں غزل کا شعری پیکر مقفی اشعار پر مشتمل ہوتا ہے جنہیں طوائفیں نظروں سے داد دیتے ہوئے شاعر کی موجودگی اور بھاری جیب لیکن شعور سے عاری ایک زمیندار کی ہوس بھری نظروں کے سامنے گاتی ہیں۔ گانے کے ساتھ تھوڑا بہت رقص بھی ہوتا ہے' طوائف کے چند سازندے بھی ہوتے ہیں اور شراب کا ایک نہ ختم ہونے والا دور بھی چلتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سارے پروگرام پر طاری فضا کا مقصد جدید حسیات پر اخلاقی پستی کا تاثر مرتب کرتا ہے۔ (1)

اٹھارویں اور انیسویں صدیوں کے ان حالات کا زمانی تطابق جنہیں شعرا اور مورخ بحران کہتے ہیں' اخلاقی پستی کے اس احساس کو مزید گہرا کر دیتا ہے۔ اگرچہ یہ درست ہے کہ زمانے کے ساتھ لفظ بحران کے معانی میں بھی تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں۔ اگر ماضی میں مغل ریاستی نظام کے ضرورت سے زیادہ پھیلاؤ کے سبب پیدا ہونے والے انہدام نے مرکز سے باغی قوتوں کو اچانک برا نگیختہ کرکے معاشرے کو پیچیدہ صورت حال سے دوچار کر دیا تھا (2) تو آج کل کے مورخ سترہویں صدی میں ریاست کی بادشاہانہ صورت ہی کو آنے والی صدیوں میں مکمل طور پر چھا جانے والے بحران کا سبب سمجھتے ہیں۔ (3) ایسے معلوم ہوتا ہے کہ انحطاط کا احساس جس کی نیم تاریک فضاؤں میں سیاسی' سماجی اور اخلاقی تنزل باہم مدغم ہوتے ہیں اور جس کے دوران اردو غزل ہندوستانی شاعری کی صنف کے طور پر ابھری' اس عہد کے مورخوں کے وژن میں سرایت کئے ہوئے ہے۔

مگر غزل خود انحطاط کے اس امیج سے بالکل مختلف ہے۔ اگر ہم اس پر فی الحال غور نہ کریں کہ غزل کی ابتداء کیسے ہوئی' اور تاریخی طور پر محض یہ دیکھیں کہ اس میں اختلاف کی

زبان اور روزمرہ کا ارتقاء کیسے ہوا تو یہ بھی اس کی تخلیق کرنے والوں کی نظر میں ایک قسم کا انحطاط ہی تھا۔

بلاشبہ اختلاف کے بھی کئی معنی ہو سکتے ہیں لیکن یہ اختلاف اتنا واضح احتجاج تھا جو شاعر کے مقصد کو کسی شبہ میں نہیں رہنے دیتا۔ مثال کے طور پر جگر مراد آبادی کا جو کسی صورت میں احتجاجی شاعری کے لئے مشہور نہیں ہیں' یہ شعر:

جو محو عیش نظام نو ہیں پکار کر ان سے کہہ رہا ہوں
نچوڑتا ہے لہو غریبوں کا دست سرمایہ دار اب بھی (4)

یہ مقالہ اس اختلاف کے مضمرات اور اس کے لطیف معانی پر اپنی توجہ مرکوز کرتا ہے: یعنی ایسے معانی جن کی تشکیل پہلے ذہن میں کی جاتی ہے اور پھر ان کو دوسروں تک پہنچایا جاتا ہے۔ یہ ایسے معانی ہیں کہ جن کی بڑی نازک درجہ بندی ہو سکتی ہے۔

غزل اردو شاعری کی ایک مقفی صنف ہے۔ ہر غزل میں اشعار کی تعداد مختلف ہوتی ہے۔ (5) غزل کا ہر شعر کیفیت کے لحاظ سے دوسرے اشعار سے مختلف ہوتا ہے۔ بعض اوقات کسی ایک شعر کی کیفیت باقی اشعار کے عین برعکس یا بالکل متضاد ہوتی ہے۔ اس طرح پوری غزل میں ایک ہی کیفیت نہین ہوتی ہے۔ غزل لازمی طور پر ترنم کی طرف مائل ہے اور (نغمے کی) ایک ہی طرز میں اس کی تمام اشعار کی ادائیگی اس کی شاعرانہ حیثیت پر ایک قسم کا ظلم ہے۔

یہاں ہمارے سامنے ایک سوال پیدا ہوتا ہے: اگر غزل میں ایک ہی شعری کیفیت نہیں ہوتی تو کیا اس سے فقط ایک واحد معانی۔۔۔ اختلاف یا احتجاج منسوب کرنا خود اس کی تاریخ کو مشکوک یا غیر محقق نہیں بنا دیتا ہے؟ اس مقالے میں میں یہ بتانے کی کوشش کروں گا کہ غزل کے اشعار کی کثیر کیفیات' ان کے نازک معانی کے باوجود اس کے مرکزی تصورات ۔۔۔ امیجری' علامات' جذبات' اور ان پر مستزاد اس کی نفس پرستی' تاریخ کے ایسے دور میں ابھرے اور پروان چڑھے جس نے ان میں علاوہ دیگر معانی کے اختلاف کے معنی داخل کر دیئے گو اس کا ابتدائی سیاق و سباق بھی دوسرے سیاق و سباق کے لئے جگہ خالی کر چکا تھا۔

علم صرف میں غزل کا مطلب "عورتوں سے عشقیہ باتیں کرنا ہے" اگرچہ یہ Eros کی حدود میں داخل ہونے سے ذرا پہلے ہی رک جاتی ہے لیکن اس طرح غزل لازمی طور پر نفس

پرستی کی شاعری بن جاتی ہے۔ (6)

اس مقالے کا مقصد اس عشقیہ شاعری اور اس کی نفس پرستی کے سماجی سیاق و سباق کا تعین بھی کرنا ہے۔

غزل کے نمایاں ہوس پرستانہ لہجے کے سیاق و سباق پر اولین تحقیقات نے اس کی جڑیں زندگی کے عملی تجربات میں تلاش کرنے کی کوشش ہے۔ چنانچہ خورشید الاسلام اور رالف رسل نے پہلے ازمنہ وسطی کے معاشرے میں عشق میں مبتلا ہونے کے ناگزیر نتائج کی تصویر کشی کی ہے۔ اس کے مطابق عشق و محبت کو ازمنہ وسطی کے معاشرے سے قطعاً" خارج کر دیا گیا تھا۔ یہ دونوں حضرات غزل کے عروج کی تشریح محبت کے جبلی تحریک کے بے تکلف اظہار سے کرتے ہیں۔ "عورتوں سے علیحدگی میں پرورش' معاشرے اور جذبات کے تحت محبت کی پوری طرح گرفت میں لینے والی طاقتوں کی تعلیم' اس میں گرفتاری کے خوفناک اور شدید نتائج' اس کا معاشرے کے لئے خطرہ ہونے پر یقین --- یہ سب عاشق پر ناقابل برداشت دباؤ ڈالتے ہیں اور اسے دیوانہ کر دیتے ہیں۔ غزل ایسے جان جوکھوں میں ڈالنے والے شدید جذبات کا بلا تکلف اظہار ہے۔" (7) اس بیان کی وضاحت آگے چل کر آتی ہے۔ ایک اور جگہ رالف رسل بڑے اعتماد سے کہتے ہیں کہ "غزل کا مرکزی موضوع عشق ہے اور یہ جس عشق کا اظہار کرتی ہے وہ اس معاشرے کے نقطہ نظر سے جس میں وہ تخلیق ہوتی ہے' اس سے مراد ناجائز تعلقات ہیں۔" (8) اس بیان کی وضاحت آگے چل کر آتی ہے : "ازمنہ وسطی کے ہندوستانی معاشرے میں شادیاں مفاد پر مبنی ہوتی تھیں۔ ان میں شفقت اور محبت کا فقدان ہوتا تھا۔ چنانچہ عشق کا تجربہ شادی سے باہر ہی ہو سکتا تھا۔ یہی عشق اصل میں ناجائز تعلقات ہوتے تھے۔" رسل کہتے ہیں کہ اردو دان حضرات کو اس حقیقت کو تسلیم کرنے کی جرات کرنی چاہئے : "چنانچہ میں دوبارہ کہتا ہوں کہ غزل کی تقسیم کی کلید اس امر کو تسلیم کرنے میں ہے کہ یہ ناجائز تعلقات پر مبنی شاعری ہے یعنی ایک شخص کے دوسرے شخص کی بیوی یا منگیتر سے ناجائز تعلقات۔" (9) ماریں مولٹینو کی بھی تقریباً یہی دلیل ہے : "ان تمام جذبات میں سے جنہیں روزمرہ زندگی میں دبا دیا جاتا ہے اور جن کا اظہار صرف شاعری میں ہوتا ہے' عام طور پر عشق ہے... اردو کی عشقیہ شاعری ہر اس شخص کو بڑے پرزور طریقے سے اپیل کرتی ہے جو ایسے عشق کے تجربے سے گزرا ہو جسے معاشرے میں ناپسند کیا جاتا ہے۔" (10)

وکٹر کیرنن جنھوں نے اقبال اور فیض کی شاعری کا انگریزی میں ترجمہ کیا ہے' قدرے وسیع تر تناظر میں طبقات پر منقسم معاشرے میں کسی عملی تجربے کے بغیر محبت کے زبردست غلبے کی موجودگی دیکھتے ہیں : ""انتہائی غیر مہذب سے لے کر انتہائی شائستہ معاشروں تک ہر ایک کمیونٹی میں عورت مرد کے درمیان رومانوی محبت فطری طور پر موجود رہی ہے... لیکن ہر کہیں طبقاتی تفریق کی پیروی میں اسے غاصبانہ قواعد اور قدغنوں نے گھیرے رکھا۔ یورپ کے مقابلے میں کئی دوسرے علاقوں اور ایشیا کے بیشتر معاشروں میں اس کے عملی پہلو کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ یہاں محبت بھیس بدل کر ہی زندہ رہ سکی۔ ایسا ہی ایک بھیس خدا سے عشق کے تصور نے فراہم کیا۔ غزل کی تشریق اسی جانب ہوئی۔ (11) اس لہجے میں کیٹرنن مزید کہتے ہیں : ""مقتدر حلقوں میں نسبتاً" کم بے حس لوگوں کے لئے جو اس جور و ستم اور کرپشن میں جیتے مرتے ہیں' ان کے اطراف ہمہ وقت موجود سماجی اور انفرادی ناخوشگواری کے احساس سے صوفی شاعری نے انہیں فرار کا نعم البدل مہیا کر دیا۔ حقیقت میں صوفی شاعری محبوس کرنے والی بے لچک تہذیب کا نوحہ ہے۔ پرانا نظام شکست و ریخت کا شکار تھا اور جیسے جیسے یہ فرسودہ ہوتا گیا ایشیائی ریاست کی بری صفات بد سے بدتر ہوتی چلی گئیں تاآنکہ مغربی مداخلت نے نئے آغاز کا موقعہ فراہم کر دیا جو اذیت ناک بھی تھا اور گراں بھی۔" (12)

اس بیان کے قابل گرفت بنیادی حقائق سے قطع نظر کہ اپنے آپ یا یورپ کے برعکس (13) ایشیائی معاشروں نے اپنے زن و مرد کو محبت کے تجربے سے گزرنے کی اجازت نہیں دی' یہاں مفروضہ یہ ہے کہ شاعری یا فن کی کوئی صورت حقیقی زندگی کے یعنی اپنے ہوس پرستانہ تجربے کا محض ایک عکس یا آئینہ ہے۔ یوں محبت کا اظہار یا اس کا جمالیاتی شعور دونوں لازمی طور پر محبت کے ایسے واقعاتی تجربے سے جو جنسی تجربے یا اس سے محرومی ہے' مشروط ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ وہ معاشرے جن میں زن و مرد کا آزادانہ میل ملاپ ہوتا ہے' محبت کی شدید تمنا کے جمالیاتی اظہار سے محروم ہی رہتے ہیں۔

اس تناظر کی اثباتی بنیادیں مرعوب کن حد تک مضبوط ہیں۔ اس کے مطابق کسی مادی یعنی جسمانی تجربے کے بغیر جس کی ترسیل فن کی کوئی صورت کرنا چاہتی ہے' اس میں تخئیل' جذبات' اظہار یہاں تک جمالیاتی شعور کی خود مختاری یا صرف جمالیاتی شعور کی کوئی گنجائش نہیں رہتی۔ مستند کتاب اے ہسٹری آف اردو لٹریچر (A History of Urdu Literature) کے مصنف فرماتے ہیں : ""حقائق سے علیحدہ ہو

کر شاعر تخئیل کی دنیا میں رنگ رلیاں مناتے ہیں۔ ان کی عظمت کا پیمانہ فقط یہ ہے کہ وہ کس حد تک دلفریب تخئیل آرائی کر سکتے ہیں۔" (14) اس سے بھی زیادہ اہم امر یہ ہے کہ ان کی نظر میں شاعری جسمانی محبت کے علاوہ کوئی اور معنی نہیں رکھتی۔ یہاں ایک اور اثباتی تناظر سے گریز بہت مشکل ہے جس کے مطابق مذہب بھی مادی دنیا کا محض ایک عکس ہے یعنی یہ بھی حقیقی زندگی سے فرار کی ایک صورت ہے۔ (15) اس سے قطع نظر کہ اس خطے میں اسلام اور ہندو ازم سے بہت پہلے ابتدائی صدیوں سے لے کر موجودہ زمانے تک عیسائیت نے رومان' محبت اور جنسی تلذذ کو بڑی شدت سے محدود کر دیا تھا۔ (16) صرف یہ مفروضہ ہی محل نظر ہے کہ زندگی یا یہ دنیا دو حصوں میں منقسم ہے --- حقیقی' مادی' حسی اور کلچرل' مذہبی یا جمالیاتی جو اپنی بہترین صورت میں بھی محض ایک عکس یا اپنی بدترین صورت میں حقیقی دنیا سے فرار ہے۔ مثال کے طور پر یہ امر باآسانی سمجھ میں نہیں آ سکتا کہ روزی کمانے' نارمل ہم بستری کے ذریعے محبت کی تصعید یا صوفی کی سرمستی جسے وہ وصل الٰہی کہتا ہے' کے مقابلے میں ایک جمالیاتی تجربہ یا حسن کا احساس کیسے کم حقیقی' محض ایک فرار یا جنسی تلذذ جس سے وہ حقیقی زندگی میں محروم تھا' کا محض ایک متبادل ہے۔

علاوہ ازیں یہ تصور محبت کے لفظ کو واحد معنی دیتا ہے جس کا تعلق خالصتاً" جسم سے ہے۔ اس طرح وہ اس لفظ کو اس کے معانی کی گوناگوں نازک خیالیوں اور تہہ در تہہ مفاہیم سے محروم کر دیتا ہے۔ صوفیانہ خیالات اور بیانات کے مطابق محبت خداوند تعالیٰ کی ایک صفت ہے۔ کسی شخص میں محبت کا احساس خدا کی موجودگی پر دلالت کرتا ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ تصوف جسمانی جذبات سے محبت کے تجربے کو دور رکھنے کی کوشش ہے۔ صوفیانہ خیالات کے مطابق محبت جسمانی کی بجائے ایک روحانی تجربہ ہے اور اس کی نشوونما روح میں ہوتی ہے۔ (17) اعجاز احمد کے خیال میں "اردو شاعری... کبھی بھی عشقیہ تجربے کو محبت کے مخصوص تعلقات کی صورت میں تصور نہیں کرتی۔" یہ ان سوالات میں سے صرف ایک ہے جو اردو شاعری کی مابعدالطبیعیات کی تشکیل کرتے ہیں : باقی دو سوالوں کا تعلق کائنات کی نوعیت اور ذات باری تعالیٰ سے ہے۔ (18)

ازمنہ وسطیٰ میں شرنگار رس کی حامل ہندی عشقیہ شاعری (رومانوی شاعری) میں محبوب کے لئے جذبات کو دبانے کی کبھی کوشش نہیں کی گئی۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ایسے جذبات کا بار بار اظہار کیا گیا ہے۔ اس کے مقابلے میں غزل میں محبت کو ایک راز رکھنے کی کوشش کی

جاتی ہے اور اس راز کی تقدیس کی جاتی ہے۔ عاشق جتنا اپنے عشق کو راز میں رکھتا ہے اتنی ہی شدت سے وہ اسے جذب کرتا ہے اتنی ہی شدت سے وہ اپنی تنہائی اور غم محبت کو محسوس کرتا ہے۔ اس کے لئے یہی وفور انبساط ہے اور یہی عظیم غم ہے یعنی لافانی تمنا کی سر خوشی۔

شاعری کی ان دونوں روایتی صورتوں میں سے کسی ایک میں بھی زندگی کے عملی تجربات کا عکس نہیں ہے۔ یہ دونوں ادبی اوراکات ہیں جن کی اہمیت روزمرہ زندگی سے اتنی ہی ورا جاتی ہے جتنا کہ ان کا متن۔

چنانچہ یہ مقالہ اردو غزل کو متبادل سماجی سیاق و سباق میں رکھ کر عشق کے اظہار اور ہوس پرستی کے ایک اور پہلو کا جائزہ لینے کی کوشش کرتا ہے۔ اس سیاق و سباق کی بھی دو قسمیں ہیں: ایرانی۔ اسلامی حسب نسب اور ہندوستانی فوک لور۔

غزل کی ابتدا عربی قصیدے کے ایک جزو کے طور پر اور اس کی نشوونما اسلامی کٹرپن سے اختلاف کی صورت میں ہوئی۔ لیکن یہ اختلاف ایسا تھا جو اسلام ہی کے ایک پہلو کے طور بالخصوص ایران کی ادبی فضا میں اسلام کے اندر ہی رہا۔ (19) لیکن جب اردو غزل کی ابتدا ہوئی تو اسلامی سیاق و سباق گو مکمل طور پر نہ سہی، کسی حد تک پس منظر میں چلا گیا۔ یہی وہ وقت تھا جب ہندوستان میں مسلم اقتدار کے زوال کی تلافی کے لئے اسلام کی سماجی اور ثقافتی بحالی کے لئے ازسرنو کوششیں شروع ہوئیں۔ (20) مگر غزل نے مذہبی کٹرپن کے خلاف احتجاج کیا جس کی بالا دستی انتہا کو پہنچ کر خود مختار ہو چکی تھی اس بالادستی کو امیجری، استعاروں، علامتوں میں تبدیلیوں کے ذریعے یا بیشتر پرانے امیجز، علامات اور استعاروں کے لہجوں میں لطیف تبدیلیوں کے ذریعے سیکیولر مقولات پر بڑی آسانی سے منتقل کر دیا گیا۔

غزل کی ابتدا کے مقام کا تعین کرنے کے لئے ہمیں اسلام کے اندر واقع ہونے والی تبدیلیوں کی طرف رجوع کرنا ہو گا۔ یہ سیاق و سباق پہلے بھی تحقیق سے خالی نہیں رہا اور اپنے مقصد کے پیش نظر اس کے تھوڑی بہت تکرار سے ہمیں درگذر کرنا ہو گا۔

واحدانیت پر مبنی تمام مذاہب کی طرح اسلام میں بھی دو باہم مربوط عناصر ہیں: آفاقیت اور احتجاج۔ ان دونوں کا اظہار اسلام کی آئیڈیالوجی کے سہاروں میں ہوتا ہے۔ کمزوروں کے نظریات --- زمین کی وراثت جیسا کہ عیسائیت میں ہے یا ایسے خدا کی موجودگی جو سب کی یکساں نگہبانی کرتا ہے جیسا کہ اسلام مین ہے دونوں ایسے ڈسکورس کی تشکیل کرتے ہیں جو

صحیح معنوں میں فوکولڈین (Foucauldian) ہے یعنی معاشرتی اقدار ہیں نئے تعلقات کا مطالبہ۔ (21) یہ مطالبہ غریبوں اور محروموں کی دنیا کو پکارتا ہے جو بالادستی اور زیر دستی کی آئیڈیالوجی کے مقابلے میں قبائلی مساوات کی خوابیدہ یادوں سے توانائیاں حاصل کر کے ایک نئی آئیڈیالوجی سامنے لا کھڑا کرتا ہے جیسا کہ بعد میں آنے والی مارکس کی طرح دوسری سیکیولر آئیڈیالوجیز نے کیا۔

لیکن مذاہب کی تاریخ خود تصادموں' اختلافات' فتوحات اور محکومیوں کی داستان ہے۔ طنز سے یہ کچھ زیادہ ہ ہے کہ آفاقیت' احتجاج اور مساوات انسانی کا حامل ایک مذہب فتوحات اور محکومیوں میں اپنے عروج کو پہنچے۔ لیکن ایسا بھی ہے کہ مساوات پر مبنی کسی آئیڈیالوجی کا کم از کم تجرباتی طور پر سہی' کبھی معاشرتی مساوات پیدا نہیں کر سکی۔ جو وہ کر سکتی ہے وہ صرف یہ ہے کہ معاشرتی سیڑھی پر نیچے کھڑے ہوئے لوگوں کے لئے اوپر اٹھنے کی گنجائش پیدا کر دے۔ اسلام نے ایسی ہی گنجائش پیدا کی اور بے پناہ توانائیوں کو آزاد کر دیا۔ سماجی تفریق بذات خود اس سماجی صعودی حرکت کا ناگزیر نتیجہ ہے۔ قبائلی مساوات کے ازسرنو مطالبے سے شروع ہو کر اس سماجی تفریق کے عملی اور عربی اسلام کے مفتوحہ علاقوں کو تاریخ نے محمد کے ڈسکورسز کے بنیادی اصولوں کو چاٹ لیا۔ اس طرح جب اسلام اس تناؤ کے آمنے سامنے آیا جو موجودہ ادراکات کے جمود اور ان سے شکست و ریخت کی حرکت کے درمیان تھا' تو اسلام نے واپس لوٹنا شروع کر دیا اور تسلسل اور تغیر کے درمیان تفریق کرنے والے خطوط کو دھندلانا شروع کر دیا۔ لیکن اس تفریق اور واپسی نے خود کھنچاؤ اور احتجاجات کو پیدا کر دیا۔

یوں ابتدا میں اسلام میں انتشارات کا سلسلہ --- شیعہ' خارجی' معتزلہ کی شکلوں میں دکھائی دیتا ہے۔ ان میں سے موخرالذکر کھلا چیلنج تھا جس نے تازہ ابھرنے والی سماجی تفریق اور اس نتیجے سے پیدا ہونے والی بالادستی کی بیخ کنی کرنے کی کوشش کی۔ یونانی تعقل سے اخذ کئے ہوئے دلائل کو اشتمالی جوش و جذبے سے ملایا اور نئے نئے قائم ہونے والے سماجی ڈھانچے کی بنیادوں کو نیچے سے چیلنج کیا۔ کسی اصول پسند تحریک سے یہ کچھ زیادہ ہی تھی کیونکہ یہ عملی قالب میں ڈھلی ہوئی تھی۔ مگر اسے شدت سے دبا دیا گیا۔ (22)

اس کے علاوہ احتجاج کی ایک اور صورت بھی تھی جو اگرچہ عملی محاذ پر مختصر تھی مگر اخلاقی سطح پر بڑی توانا تھی۔ معتزلہ کے مقابلے میں یہ کم ضرر رساں تھی۔ اس نے نئی سماجی

اقلیم کو درہم برہم کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی اور اپنے آپ کو موجود اداروں تک محدود رکھا جہاں اس نے اپنی توجہ اسلام کے آئیڈلز سے تحریفات پر مرکوز کر دی۔ یہ تھا صوفی احتجاج۔ (23) طاقتور اور دعوت مجاولہ دینے والے لیکن مختصر معتزلہ تحریک کے برعکس صوفی احتجاج کم دھماکہ خیز تھا۔ مگر چونکہ یہ اسلام کی حدود ہی میں رہا اس لئے یہ احتجاج کہیں زیادہ پائیدار ثابت ہوا۔

اسلام میں سرایت کرنے والی بدعات اور تحریفات پر اپنی توجہ مرکوز کر کے صوفیا دراصل محمدؐ اور ان کے جانشین خلفائے راشدہ کی وراثت کو اپنانے کی اور اس دور کے اسلام اور اپنے عصری اسلام کے درمیان تضادات کو نمایاں کرنے کی کوشش کر رہے تھے۔ محمدؐ اور خلفائے راشدہ کا زمانہ بڑی دیر تک سیکولر اور مذہبی ادب میں حوالے کے طور پر موجود رہا۔

صوفیا کی نظر میں ریاست خود اصلی اسلام سے انحراف ہی کی ایک صورت تھی۔ اس طرح ریاست کئی صورتوں میں صوفیا کی ناپسندیدگی کا مرکزی نقطہ بن گئی۔ اس ناپسندیدگی کا اظہار مختلف صورتوں میں ہوا۔ ایک صورت یہ تھی اپنے آپ کو ریاست اور اس کے کارندوں سے دور رکھا جائے۔ یوں صوفیا نے اپنے آپ کو کاروبار سلطنت سے علیحدہ کر کے اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کیا اور اپنے ڈسکورسز سے ریاست کو خارج کر دیا۔ لیکن اس اخراج کے بھی کئی رنگ تھے کیونکہ صوفیا نے ریاست کی موجودگی پر کبھی اعتراض نہیں کیا۔ غربت اختیار کر کے فقر کی راہ پر چل کر وہ دولت کے متعلق بھی اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کر رہے تھے لیکن ان کے اپنے دروازے ناخواستہ عطیات (فتوح) کے لئے (24) جو بعض اوقات بادشاہ کی طرف سے بھی آتے تھے' کبھی بند نہیں ہوئے۔ حکومت کی شاہی صورت نے جس میں تمام اختیارات بادشاہ کی ذات میں مرکوز ہوتے تھے' صوفیوں کے لئے بھی اتھارٹی سسٹم کا نمونہ پیش کیا جو ان کی انفرادی خانقاہوں یا پورے سلسلوں کی راہنمائی کرتا تھا۔ صوفی کی روحانی استعداد کا اندازہ بادشاہ کے ساتھ تشبیہ دے کر کیا جاتا تھا جیسے سلطان المشائخ۔ (25) ہر خانقاہ کی جغرافیائی حد بندی بھی ریاستی عمل داری ہی کا مثنیٰ تھا۔ (26) زندہ یا فوت شدہ صوفیا سے برکات حاصل کرنے کے لئے ریاست کے حکام خانقاہوں میں اپنے پیشہ ور وکیل مقرر کرتے تھے۔ یہ بالکل ایسے ہی تھا جیسے مادی مفادات کی حفاظت کے لئے صوفیا کے وکلاء شاہی درباروں میں مامور کئے جاتے تھے۔ (27) حکمران تارک الدنیا صوفیا کو اپنے آپ سے بالا تر سمجھتے تھے۔ جس کا اظہار وہ وقتاً فوقتاً خانقاہوں میں حاضری دے کر' تحائف پیش کر کے

اور بادشاہی چھوڑ کر درویش بننے کی خواہش میں کرتے تھے۔ (28) اس طرح ہم زیستگی کا یہ عنصر ریاست اور صوفیا کے درمیان تناؤ کو اعتدال میں رکھتا تھا۔ اکبر ایس احمد کے الفاظ میں اس تعلق کی "نوعیت ہیئت حاکمانہ اور حزب اختلاف کے درمیان رشتے" سے مماثل تھی۔ (29)

ریاست کی ناپسندیدگی کی اگر یہ ایک صورت تھی تو دوسری جو اکثر پہلی ہی کی توسیع ہے ---- ایک مختلف صورت میں حکمران طبقے کی روش خصوصاً اس کے نظریاتی سہاروں یعنی علما کے خلاف ناپسندیدگی کا اظہار تھا۔ حاکم اور علماء کے درمیان اتحاد سیاسی اقتدار اور مذہبی اقتدار کی پیوستگی کا بعد میں ظاہر ہونے والا ایک منطقی نتیجہ تھا۔ جو پہلے محمدؐ کی ذات میں اور ان کے بعد ان کے جانشینوں یعنی خلفائے راشدہ میں نظر آتا ہے۔ لیکن سلط (اقتدار) کے حکمرانی کی بنیاد بننے کے بعد سلطان اور سلطنت کو سیاسی اقتدار کے حامل اور مذہبی اقتدار کے حامل اشخاص کے درمیان تفریق نظر آنے لگی۔ کسی حد تک یہ قبل از اسلام کی ایرانی روایت اور بڑی حد تک ترک۔ منگول روایت تھی ان دونوں کے درمیان اسلام صرف سطح پر ہی موجود رہا۔ اس سطح کے نیچے پاگن (Pagon) مذہبی صورتوں کا پورا سلسلہ اور رواج موجود رہے۔ (30)

عرب میں پیدا ہونے والی صوفی فکر اور رواج ایران اور ہندوستان میں پروان چڑھے۔ اس کا بہترین ادبی اظہار فارسی غزل میں ہوا جو اردو غزل کا سرچشمہ تھی۔ نظریاتی سطح پر صوفیا نے انفرادی صوفی تجربے کو علما کی دلائل پر مبنی الہیات کے مقابل لا کھڑا کیا۔ یوں دو دنیاوی تناظروں کی صورت گری ہوئی۔ دل کی دنیا اور تعقل کی دنیا۔ غزل گو شعرا کے لئے اس پائیدار ذو فرعیت کی مرکزی حیثیت ہے۔ (31) جلال الدین رومی جن کا شمار عظیم فارسی شعرا میں ہوتا ہے فرماتے ہیں :

بشوی اے عقل دست خویش از من
کہ در جنوں پیوستم من امروز

دل اور عقل کا تقابل تعقل اور عدم تعقل سے نہیں بلکہ دلائل اور احساس سے ہے۔ دوسرے معنوں میں یہ بالادستی کی شدید خواہش اور آفاقیت کا تقابل ہے۔ عقل کی ساختہ اقلیم حجت باز، جھگڑالو اور جابرانہ ہے جو اختلاف برداشت کرنے کے لئے تیار نہیں۔ دل کی دنیا

محبت، شفقت، انسان دوستی اور یوں آفاقیت کی حامل ہے۔ ایک دنیا میں ٹکراؤ، فتح اور بالادستی کی خواہش تھی اور دوسری میں ہم آہنگی، صلح اور اختلاف میں آشتی کی آرزو۔ رومی کے علاوہ فارسی زبان کے عظیم شاعر حافظ اس صورت حال کو بڑی سادہ پرکاری سے یوں بیان کرتے ہیں :

خلل پذیر بود ہر بنا کہ می بینی
بجز بنائے محبت کہ خالی از خلل است

عقل بمقابلہ دل یا خرد بمقابلہ جنوں کی ذو فرعیت غزل کی خصوصی صفت ہے جو خواص اور عوام کی تفریق میں بھی منعکس ہوتی ہے۔ شاعر ہمیشہ موخرالذکر کی تائید کرتا ہے اور اس کی مخصوص عالمگیر مقولات، محبت، شفقت، انسان دوستی، غم اور درد کو خواص کی فتح اور غلبے کے زمروں کے مقابلے میں جن کا تسویہ عقل کے ساتھ ہے، ترجیح دیتا ہے۔ ایرانی شاعر جامی کا شعر ہے۔

درماندہ صلاح و فسادیم الحذر
زیں رسم ہائے مردم عاقل نہادہ اند

عقل کی حجت بازی کے مقابلے میں دل کے تجربے کا اظہار محبت اور رومانس کی زبان میں ہوا۔ صوفیا کی فارسی غزل میں خدا کو اکثر محبوب (مونث) فرض کیا جاتا ہے اور مرد کو عاشق۔ صوفی کی روح میں خدا سے وصل کی لازوال تمنا کا اظہار عاشق اور معشوق کے وصل کی تمنا میں ہوتا ہے۔ خدا سے پرجوش عقیدت کا اظہار عورت اور مرد کے درمیان محبت کی صورت میں ہونا غزل کی ابتدا کا عوام میں ہونے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ جو دوسرے ثقافتی حلقوں سے مماثل ہے۔ جسے رادھا۔ کرشن داستان کا اظہار ادب، مصوری اور مجسمہ سازی میں ہے۔ مگر رادھا۔ کرشن تعلق تمنا اور مسرت کی سرخوشی سے آگے بڑھ جاتا ہے۔ زندگی بھر کے انتظار اور شدید خواہش کے بعد وصل کے وفور انبساط کا اظہار جماع کی سرمستی میں ہوتا ہے۔ (32)

غزل میں شاعر کے لئے وصل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ شاعر کی محبوب کے لئے تڑپ ہی شاعر کی سرخوشی اور مقصد ہے۔ اس طرح غم (جو لغت کے اعتبار سے دکھ یا درد ہے لیکن جس کی بہتر تفہیم لازوال تمنا کے الفاظ سے ہوتی ہے) غزل کا مرکز ہے۔ غزل میں

غم کی طلب گاری ہے' رونے دھونے کی بجائے غم کا جشن منایا جاتا ہے اور مجنوں (عربی رومانوی داستان میں اپنی محبوبہ لیلیٰ کے عشق میں دیوانہ) غزل کے شاعر کے لئے ایک رول ماڈل ہے : بوسیدہ اور پھٹے ہوئے کپڑے' زندگی اور محبت میں ناکامی کی مجسم تصویر' لیکن ناکام محبت کے خبط میں دیوانگی کی حد تک مبتلا' جس پر سنگ زنی کی جاتی ہے' معاشرے میں بدنام' لیکن اپنے شاندار خبط میں خاموش تحسین کا طلب گار' دنیاوی کامیابی کے لئے اس کی حقارت--- یہ ہے وہ امیج جو غزل کا شاعر پیش کرتا ہے غزل کا مجنوں مجسم غم ہے اور شاعر ہمیشہ ایسے ہی غم کی تلاش میں رہتا ہے ہم نے پہلے جلال الدین رومی کو مجنوں میں جذب ہوتے اور عقل کی تحقیر کرتے دیکھا ہے۔ مرزا غالب اسی ہمدردی کا طلب گار ہے۔

میں نے مجنوں پہ لڑکپن میں اسد
سنگ اٹھایا تھا کہ سر یاد آیا۔

صاحب اقتدار اور طاقتور لوگوں کی کامیاب مگر غیر انسانی فرزانگی کے مقابلے میں مجنوں کے امیج کی تعریف میں شاعر ایک انسان صفت دیوانگی اور ناکامی کی مدح سرائی کرتا ہے۔ غم یعنی دائمی آرزو بذات خود محبوب سے وصال اور زندگی میں مکمل ناکامی پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ محبوب کوئی بھی ہو سکتا ہے --- کوئی خاتون' خدا' انقلاب' انسانیت' کوئی مناقشہ یا کچھ اور۔ غم ناکامی کا طلب گار ہے' اس کی توقیر کرتا ہے اور اس کا جشن مناتا ہے۔

غم کی طلب گاری اور اس کی توقیر بذات خود ایک قسم کی مزاحمت اور ناپسندیدگی ہے۔ یہاں تک کہ یہ اقتدار کی خواہ وہ مذہبی ہو یا سیکولر ہو' تضحیک کرتا ہے۔ پاکباز اور سدا پند و نصائح کرنے والا محتسب' واعظ یا ناصح جو مذہبی اوز ریاست کے اقتدار دونوں کی نمائندگی کرتا ہے' گستاخی اور تضحیک کا مخصوص ہدف بن جاتا ہے۔

ز خانقاہ بہ میخانہ می رود حافظ
مگر زمستی زہد و ریا بہوش آمد

اٹھارویں صدی کا اردو شاعر سودا غزل گو شعرا کے مشترک موضوع کی طرف رجوع کرتا ہے یعنی معلم اخلاق' شیخ' محتسب' وغیرہ جو دوسروں کو تو زہد اور پرہیزگاری کی تلقین کرتے ہیں لیکن خود چوری چھپے مے خانے پہنچ جاتے ہیں :

کوئی مے خانے سے ناگہہ شام کو گزرے جو شیخ

کیا کہوں سودا جو رندوں نے سلوک ان سے کیا

سودا کے ہم عصر میر کے لئے جو اردو شاعری میں ایک رجحان ساز شاعر تھا' شیخ کے لفظ ،نز جو قدرے ناشائستہ ہے' منظور نظر خطاب تھا۔ اور غالب واعظ کو یوں ملامت کرتا ہے:

کہاں مے خانہ کا دروازہ غالب اور کہاں واعظ
پر اتنا جانتے ہیں کل وہ جاتا تھا کہ ہم نکلے

اپنے میلان خاطر سے قطع نظر معلم اخلاق کی تضحیک جو علما کی نمائندگی کرتا ہے' غزل گو شعرا کا ناگزیر موضوع ہے۔ اصول زندگی --- اگر اس اصطلاح کی اجازت ہو تو --- خواہ زندگی بے پایاں اذیت میں ڈوبی ہوئی بھی ہو' غزل گو شعراء کا جزو ایمان ہے اور زندگی کو ایک ممتاز اصول کے طور پر قبول کرنا خود خدا اور مذہب کی بالادستی سے انکار کے مترادف ہے۔ غالب کہتا ہے۔

نغمہ ہائے غم کو بھی اے دل غنیمت جانئے
بے صدا ہو جائے گا یہ ساز ہستی ایک دن

یا ایک بیش قیمت شعر میں غالب زندگی کے غم و اندوہ کا ماتم کرتا ہے جس میں زندگی غالب کی تلبیس شخصی سے کہیں زیادہ ہے۔

نے گل نغمہ ہوں نے پردہ ساز
میں ہوں اپنی شکست کی آواز

اس شعر میں بھی غالب اپنے اطراف بکھری ہوئی ٹوٹی پھوٹی زندگی کی صدائے بازگشت سنتا ہے لیکن تشبیہات وہ گل نغمہ اور کہیں دور افتادہ ساز کی گونج سے لاتا ہے۔ غم و اندوہ میں غرق زندگی کی نغمے سے تشبیہیں مندرجہ بالا دونوں اشعار میں مشترک ہیں۔

زندگی کو منجمد کر دینے والے مذہبی کٹرپن کے مقابلے میں جو ریاست کی اتھارٹی ہے کا حامل ہے' شاعر زندگی کو حسی صورت میں دیکھتا ہے۔ اس ہوس کا اظہار سترہویں صدی کے (جنسی طور پر) انتہائی فحش نگار شاعر جعفر زٹلی سے شروع ہو کر پورے تسلسل سے غالب تک پہنچتا ہے۔ جعفر زٹلی کی بہترین داد اورنگ زیب کے کٹرپن کو چوک میں بیچ سر کے بل کھڑے دیکھنا ہے اگرچہ وہ بادشاہ کی شان میں ایک قصیدہ بھی کہتا ہے۔ (33) دیکھا جائے تو

انتہائی شائستہ طرز بیاں میں غالب کے اس شعر سے بہتر ہوس کا جمالیاتی اظہار تلاش کرنا بہت مشکل ہے:

گو ہاتھ کو جنبش نہیں آنکھوں میں تو دم ہے
رہنے دو ابھی ساغر و مینا میرے آگے

اگر شیخ کی تضحیک سے مراد مقتدر اداروں کو چیلنج کرنا تھا تو غزل گو شاعران اداروں سے بھی آگے چلے گئے اور انہوں نے اسلام کے آئیڈیالوجیکل ورشن کی سخت مخالفت کی۔ علما کی نظر میں دین کی حقانیت فتوحات اور دوسرے لوگوں کو محکوم بنانے اور دوسرے مذاہب کے پیروکار خصوصاً کافروں کی تحقیر میں پوشیدہ تھی۔ چودھویں صدی کا مورخ ضیاء الدین برنی اس وقت ہکا بکا رہ گیا جب اس نے دیکھا کہ حکومت کو اسلامی ظاہر کرنے کے لئے سلطان نے اسلام کے اصل مقصد یعنی اسلام قبول نہ کرنے پر کافروں کی تحقیر کی بجائے صرف ان پر جذیہ عائد کرنے پر اکتفا کر لیا ہے۔ (34) سلطان علاؤ الدین اور سلطنت کے قاضی مغیث الدین کے درمیان مشہور گفتگو میں قاضی نے مبینہ طور پر سلطان کو سرزنش کی کہ اسے تحقیر کا ایک ذریعہ بنانے کی بجائے سلطان نے اپنا خزانہ بھرنے کے لئے ہندوؤں پر جذیہ لگایا ہے۔ اس نے بڑی ناخوشگوار تفصیل سے تجویز کیا کہ محصول اکٹھا کرتے وقت وصول کنندہ اگر کافر کے منہ میں تھوکنا بھی چاہے تو اس تھوک کو وصول کرنے کے لئے کافر کو اپنا منہ کھول دینا چاہئے۔ (35)

سکندر لودھی کے عہد میں علما نے بودھن نامی برہمن کے قتل پر اصرار کیا جس نے یہ کہنے کی جرات کی تھی جہاں تک حقیقت کا تعلق ہے تو اسلام اور ہندو ازم دونوں برابر ہیں۔ (36) اپنے عہد کے اوائلی دور میں اکبر کو بھی اپنی رضامندی کے خلاف اپنے صدر عبدالنبی کے دباؤ کے تحت ایک براہمن کو قتل کرانا پڑا جو صدر کے مطابق رسول کی شان میں گستاخی کا مرتکب ہوا تھا۔ (37) علما کے لئے کفر اور ایمان کے درمیان یہ ذو فرعیت دائمی اور ناقابل شکست تھی۔

لیکن غزل گو شعرا کے لئے معاملہ ایسا نہیں تھا۔ ان کے نزدیک عشق جو اپنا اظہار غم میں کرتا ہے تمام عداوتوں سے بالاتر تھا اور وہ ان عداوتوں کو نرم یہاں تک تحلیل کر دیتا تھا۔ مخدوم الملک کی نظر میں

ہر کرا در عشق محکم شد قدم
در گزشت از کفر و از اسلام ہم

غالب کے لئے اسلام اور کفر دونوں پرکشش تھے۔

ایماں مجھے روکے ہے تو کھینچے ہے مجھے کفر
کعبہ میرے پیچھے تو کلیسا میرے آگے

اور زیادہ للکار کر

خدا کے واسطے پردہ نہ کعبے سے اٹھا ظالم
کہیں ایسا نہ ہو یاں بھی وہی کافر صنم نکلے

غالب کے لئے کعبے کا تقدس بھی اس کے پردے کی وجہ سے قائم ہے۔ جسے اٹھائے بغیر ہی چھوڑ دینا چاہئے۔ مبادا اس کے پیچھے وہ کافر بت نظر نہ آ جائے جو اسلام ہی کی بنیاد ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ کافری انتہائی الفت کی ایک اصطلاح بن گئی۔ چنانچہ کافر محبوب کے مترادف ہے۔ میر کے لئے بت کافر کی ایک جھلک ہی اسے اسلام سے برگشتہ کر دیتی ہے۔

دیکھی ہے جب سے اس بت کافر کی شکل میر
جاتا نہیں ہے جی تنک اسلام کی طرف

اور غالب بت کافر کے لئے اپنی محبت ایک خوشگوار ذو معنویت سے ظاہر کرتا ہے۔

محبت میں نہیں ہے فرق جینے اور مرنے میں
اسی کو دیکھ کر جیتے ہیں جس کافر پہ دم نکلے

ایسے مسائل جیسے محبوب کے لئے لامحدود محبت یا غم بذات خود جو صوفیا کے بنیادی تصور کی یاد دلاتا ہے' اس کا بڑے دھیمے لہجے میں بیاں اردو غزل میں باآسانی دیکھا جا سکتا ہے مگر روحانیت کے مسائل یا تصوف یا کسی اور مذہبی فلسفے سے فارسی غزل کے مقابلے میں اردو غزل بہت کم ہم آہنگ ہے تاہم اس شاعری کی موثر معقولات ایک دفعہ تشکیل پانے

کے بعد اپنے فوری سیاق و سباق سے آگے چلی گئیں اور دوسرے سیاق و سباق میں بھی ان کی بالا دستی قائم رہی۔

اردو غزل نے ہندوستانی فوک گیتوں کے ماحول میں ترقی کی جو کئی دوسری تہذیبوں کے مقابلے میں کثرت وجودی دھاروں کے لئے کہیں زیادہ قابل نفوذ تھا۔ اس وقت جب اس کی شعریات فارسی تھی اردو غزل نے اور اردو ادب نے بالعموم اپنا روزمرہ اسی فضا سے اخذ کیا۔ فضا کے اس اثر کی بڑی نمایاں اور موثر شہادت کلاسیکی ایرانی کتابوں کو ہندوستانی میں ڈھالنا ہے جیسے داستان امیر حمزہ کا ترجمہ۔

یہ یاد رکھنا اشد ضروری ہے کہ بڑے عرصے تک اردو بازاری زبان تھی جس میں عوام تو گفتگو کرتے تھے لیکن جسے اشراف حقارت کی نظر سے دیکھتے تھے۔ یہ بھی یاد رکھنا اتنا ہی ضروری ہے کہ شروع شروع میں اردو غزلیں اسی سوقیانہ زبان میں لکھی گئیں۔ ابتدائی اردو غزلیں خواہ وہ دکن' دہلی یا لکھنؤ کی ہوں' اس بازاری زبان میں لکھی گئیں۔ اس کا نتیجہ یہ تھا کہ نہ صرف لغت اور روزمرہ بلکہ بازار کا پورا کلچر ان میں جذب اور منعکس ہوا۔ دربار کے فارسی شعرا اسی لئے اس کی تحقیر کرتے تھے۔ دہلی میں جعفر زٹلی اس کلچر کے ناشائستہ وفور کی عکاسی کرتا ہے۔

اٹھارویں صدی میں دہلی کے اردو شاعروں کی تصنیفات کی زبان خواہ ناجی' فائض' درد' سوز یا سودا اور میر جیسے بڑے اساتذہ کی ہوں' زیادہ تر اس زبان سے متاثر ہوئیں جو گلیوں میں بولی جاتی تھی۔ دکن میں قلی قطب شاہ اور وجہی کے ہاتھوں زبان کی بجائے یہ رسم الخط تھا جس میں فارسی غزل کا نمایاں اثر دکھائی دیتا ہے چنانچہ قلی قطب شاہ کے اس شعر میں

عشق میں مست متوالی ہوں لالا
تو آپ ادھراں تھے منج کو دینا پیالا

فارسی لفظ عشق کے سوا تمام الفاظ مقامی ہیں اور جذبات کی پوری ساخت (جو پوری طرح ترجمے کی گرفت میں نہیں آتی) اور اس کا روزمرہ ایسا ہے جیسے اسے کرشن کی لور سے اٹھا لیا گیا ہو۔ یہی صورت وجہی کے اس شعر کی ہے:

پیا بن پیالہ اچا جائے نا
پیا باج یک تل جیا جائے نا

دلچسپ بات یہ ہے کہ بجائے مرد کے جو بعد میں آنے والی غزلوں کا طرہ امتیاز بنا' ان دونوں اشعار میں فاعل عورت ہے جو ہندی روایت کے عین مطابق مرد کے لئے اپنے جذبات کا اظہار کر رہی ہے۔ یہ مرزا غالب کے ہاں ہی ہوا کہ غزل کی زبان اور امیجری نے فارسی کا بھاری انداز اپنا لیا۔

ہوس اور حیات انسانی کا تفوق یا Life Principle فوک لور کی نمایاں صفات ہیں۔ فوک لور کی سطح پر انسان کے الوہیت کے ساتھ رشتے پر زندگی کا تفوق حکمران ہے۔ اس میں یہ کوئی تصور نہیں کہ قادر مطلق انسانی زندگی پر پوری قدرت رکھتا ہے اور انسان کی غیر مشروط تابعیت کا تقاضا کرتا ہے۔ اس کے برعکس فوک لور میں الوہیت کے ساتھ انسانی رشتے کی بنیاد واضح' مادی اور حسی مقاصد کے حصول کے لئے ایک معاہدے پر قائم ہے جیسے بیٹے کی پیدائش' پرانی بیماری سے شفایابی' فصلوں کی بہتات اور کبھی کبھی دشمن کی بدبختی۔ ان سب کے لئے قیمت بھی ادا کرنی پڑتی ہے جیسے مندروں یا مزاروں پر تحائف اور نذریں' دیوتاؤں کے لئے قربانیاں وغیرہ۔ اگر یہ معاہدہ ناکام ہو جائے تو دیوتاؤں کو بھی جی بھر کر کوڑا جاتا ہے۔ اشراف کی سطح پر یہ رشتہ بڑی حد تک یک طرفہ ہو جاتا ہے لیکن حدود فاصل کا کسی وضاحت سے تعین نہیں ہو سکتا۔

اسلام کی کم ہوتی ہوئی اہمیت اور حکمرانوں اور اہل مذہب کی تضحیک کی چاشنی کے پیش نظر' جو فوک لور کی امتیازی خصوصیات ہیں' اردو غزل کا سیکولر رنگ شاید اس کی تشکیل کے دوسرے سرچشمے یعنی بازار کے کلچر کے دباؤ کی عکاسی کرتا ہے۔

فارسی اور فوک لور کے حسب نسب سے اردو غزل نے اپنی مقولات کی تشکیل کے لئے اختلاف کی روایت سے تقویت حاصل کی۔ اور یہ مقولات اس قدر حاوی ہو گئیں کہ جب حکمرانوں اور اہل مذہب نے غزلیں لکھنی شروع کیں تو ان کو دستیاب ہونے والی وہی مقولات تھیں جن سے ان کی تضحیک کی باس آتی تھی۔ لیکن ان لوگوں نے اسے بڑی خوشی سے قبول کیا۔

حوالہ جات

اس مقالے کی تیاری میں کافی تاخیر ہوئی۔ اس کے ابتدائی ورشن پر
Indian Institute of Advanced Studies, Simla, Nehru Momorial Museum and Library, Hindu College at the University of Delhi
اور جواہر لال یونیورسٹی میں میرے اپنے سنٹر اور
University of Michigan and Pensylavaniat at ann Arbor and Philladelplia Respectively
میں تجربات ہوئے۔ ان مقامات پر مباحث نے اس مقالے کے دلائل کو پرزور بنایا۔ پروفیسر تارا سنگھ، پروفیسر صدیق الرحمٰن قدوائی اور پروفیسر اسلم پرویز سے نجی مباحث بھی بڑے مفید ثابت ہوئے۔ ان حضرات کے مشوروں کے لئے میں ان کا بہت ممنون ہوں۔ جناب مظفر عالم اور جناب ایس عین الحسن نے بڑی فراخ دلی سے اپنی فارسی علیت سے اس میں وافر حصہ ڈالا۔ میں ان کا مرہون ہوں۔ تاہم ہندو میوزیم کے سمینار میں جناب اعجاز احمد کی کڑی تنقید نے اس مقالے میں ان ابعاد کا اضافہ کیا جن کا مجھے آغاز میں خیال نہیں آیا تھا۔ اس کے لئے ان کا خصوصی شکریہ۔

اشعار کے تمام انگریزی تراجم میرے اپنے ہیں۔

1- بڑی حد تک انحطاط کے اس تصور کو "بے اعتدال جنسی لطف اندوزی" کے مترادف خیال کیا جاتا تھا اور جسے اخلاقی گراوٹ سمجھا جاتا تھا۔ سر جادو ناتھ سرکار "مغل سلطنت میں بگاڑ" کی بات کرتے ہیں ملاحظہ ہو

The Fall of the Mughal Empire, 1932, pp.5-7. جس کا اظہار دوسرے امور کے علاوہ سرکردہ حکمرانوں میں سے آخری بادشاہ محمد شاہ کی "جنسی بے اعتدالی" اور "منشیات کی عادت" میں ہوا۔ اگرچہ تارا چند کا حوالہ فن و ادب کا ہے مگر ان کے خیال میں اٹھارویں صدی میں "ہندوستان کی روح پر ایک ناقابل بیان بیماری مسلط ہو چکی تھی (اور) اخلاقی اور ذہنی بگاڑ اس کی توانائیوں کو چاٹ رہا تھا۔" ملاحظہ ہو۔

History of Freedom Movement Delhi, 1981 pp.212, 218

غزل کو بذات خود ازمنہ وسطی میں اکثر "اخلاقی" انحطاط کی علامت سمجھا جاتا تھا۔ ملاحظہ ہو۔

M. Sadiq, *History of Urdu Litrature*, London, p. 33, 34

تاہم اٹھارویں صدی میں زوال کے متعلق شکوک پہلے ہی پیدا ہونے لگے تھے۔
ہرمن گوئٹز (Herman Goetz) اپنی تصنیف

The Crises of Indian civilization in the Eighteenth & Early Nineteenth Century, Calcutta, 1938

:ین شاہی حکومت میں شکست و ریخت پر اتفاق کرتا ہے مگر اس دور میں انہیں بھرپور ثقافتی نشوونما بھی دکھائی دی۔ جارج ڈی بی آرکو (George D. Bearco) نے ثقافت کے بڑے دائرے میں زوال کی ترکیب پر اعتراض کیا ہے اور اس تصور کا کھوج انہوں نے انیسویں صدی کے افادیت پسند تاریخ نویسی اور برطانوی مصلحین کی تحریروں میں لگایا ہے۔ اسے آزادی کی تحریک سے متاثر ہونے والے مورخین کی تائید بھی حاصل ہے۔ دیکھیں۔

The Culture of the Eighteenth Century India, A Reappraisal, Proceedings of the India History Congress, 24th Session, 1961, pp 287-296.

حال ہی میں اپنی کئی عدد تحریروں میں C. A. Bayly نے (اس مشکوک زوال کا ازسرنو جائزہ لینے کے لئے) احاطہ کیا ہے۔

-2 اس قسم کی کلاسیکی دلیل سر جادو ناتھ سرکار نے چار جلدوں پر مشتمل اپنی *Fall of the Moghal Empaire*, Calcutta, 1932-5. میں پیش کی ہے۔

-3 اس گروہ کی نمایاں مورخوں کی کتابوں میں سب سے زیادہ بااثر عرفان حبیب کی کتاب *The Agrarian System of the Mughals* ہے جو 1963 میں شائع ہوئی۔ اس نے متبادل استدلال کے لئے بنیادی حدود اربعہ فراہم کیا۔ اس کی اشاعت کے بعد اور اب بھی علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں اس کتاب کو اس احترام سے دیکھا جاتا ہے کہ اس پر ذرا سے اعتراض پر بھی تقریباً مغلظات سے بھرا ہوا ردعمل ہوتا ہے۔ اٹھارویں صدی پر حالیہ دو مقالات جو ایم اصغر علی کے نام سے شائع ہوئے ہیں ایسے مقالات کو خوش آمدید کہتے ہیں جو

اس کتاب کے نتائج کی توثیق کرتے ہیں اور دوسرے مقالات کو محض "دھواں اور لفاظی" جنہیں باآسانی اڑایا جا سکتا ہے' کہہ کر ملامت کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہو۔

M. Athar Ali, 'Recent Theories of Eighteenth Century India, Indian Historical Review, xii, 1-2, 1986-87 M. Athar Ali, 'The Moughal Pality, A Critique of the Revisionist Approches, Modern Asian Studies

ان سب میں زیر بحث نکتہ جیسا کہ زیڈ۔ یو۔ ملک کے مقالے

Core & Praipheay : A Contribution to the Dabate on the Eighteent Century, Social Scientist, 210-211, Nov-Dec : 1990 - pp. 3-35

میں مغل ریاست کے مرکزی بمقابلہ غیر مرکزی ہونا یا روشن بمقابلہ تاریک اٹھارویں صدی کے قدرے متروک مقولات ہیں۔

-4 یہ محسوس کرنے کے بعد کہ ایسی کرختگی غزل کے لہجے سے ہم آہنگ نہیں جگر مراد آبادی نے اسے غزل کی بجائے نظم کی صورت میں شائع کیا۔ ملاحظہ ہو صدیق الرحمٰن قدوائی "تاثیر یا تنقید"، نئی دہلی' 1991 ص 132- تاہم کھلے احتجاج کی شاعری ہی محمد حسین کی "اردو میں احتجاجی ادب"، عصری ادب' 29-30 مئی اگست' 1977 ص 28-48 کا موضوع ہے۔

-5 ایم صادق کا مشاہدہ ہے کہ اپنے ارتقا کے دوران پہلے پہلے غزل میں بالعموم دس سطریں (پانچ شعر) ہوتے تھے : ہسٹری آف اردو لٹریچر ص 19

-6 غزل کے ہوس پرستانہ لہجے پر صادق کو کوئی شک نہیں "۔ غزل... تقریباً تمام کی تمام شہوانی ہے۔" محولہ بالا۔ ص 16- یہ تیقن حسی اور شہوانی میں تمیز نہ کرنے کی پیداوار ہے۔

-7 خورشید الاسلام اور رالف رسل۔

Three Mughal Poets, Mir, Sauda, Mir Hassan, Delhi Reprint 1991, pp. 98,99 : 107-108

-8 رالف رسل :

The Pursuit of Urdu Literature, A select History, Delhi, 1992, p.32

-9 محولہ بالا۔

-10 مارین مولئینو :

Approaching Urdu Poetry in Ralph Russell, *The Pursuit of Urdu Literature*. p.15

-11 وکٹر کیئرنن

"Persian Poetry and its Cosmopolitan Audience" in Christopher Shackle. *Urdu and Muslim South Asia,* Essays in Honour Ralph Russell. 1991, p.14.

-12 محولہ بالا۔ مزید ملاحظہ ہو:

Kiernan, *Poems by Faiz,* Londn, 1971, Introduction p.36.

جہاں شاعری کو معاشرے کا Safety Value تصور کیا گیا ہے۔

-13 محولہ بالا تمام مصنفین نے محبت (یا عشق) کے تجزیے کو قطعی جسمانی اور جنسی صورت میں دیکھا ہے۔ اگر عورت اور مرد کے درمیان محبت کو صرف جنس پر محمول کیا جائے تو یورپ کا ہندوستان کے مابین موازنہ بالکل الٹ جاتا ہے کیونکہ عیسائی چرچ نے جنس کے ساتھ یہ دوہرا تلازمہ چسپاں کیا' جنس کو جرم قرار دیا گیا اور اس جرم کی ذمہ دار حوا کو ٹھہرایا گیا جو آدم کے باغ عدن سے نکلنے کی ذمہ دار تھی ازمنہ وسطیٰ میں اور موجودہ زمانے میں بھی چرچ نے جنسی تلذذ کو گناہ قرار دیا ہے۔ خواہ وہ شادی کی صورت میں کیوں نہ ہو۔ Simone de Beauvoir اپنی *Memoirs of a Dutiful Daughter* میں اپنے ان احساسات کو بیان کرتی ہیں جو ان کے بچپن میں ان کے گھر والوں کی نگہداری سے ان میں پیدا ہوئے۔ جنس میں کسی قسم کی مسرت پر چرچ کی شدید برہمی پر کئی کتابوں کے علاوہ ملاحظہ ہو:

Georges Duby, *The Knight, the Lady and the Priest, The Making of Modern Marriage in the Medieval France, tr.* from French by Bacbara Bray, Hammondsworth, 1985.

Christiane Klapsich - Zubor ed. *A History of Women,* Vol. II entitled *Silence of the Middle Ages,* Harvard University Prass, Cambridge, Mass, 1992,

خاص طور پر حصہ بعنوان "Norms of Controls"

Jack Gooby, *The Development of Family and Marriage in Europe,* Cambridge, 1983

Jean-Louis Flandrin, '*Contraception, Marriage & Love in the Christian West,* tr. from The French by Monica Juneja in Maurice Aymard and Harbns Mukhia eds. French Studies in *History,* Vol. II, New Delhi, 1990, pp. 44-71.

اس کے برعکس اگر منو کا جنسی تصور مخصوص افادیت لئے ہوئے تھا جس میں عورت کو مرد کے تحت کر دیا گیا تھا تو آزاد روی کی روایت بھی موجود تھی جس کے لئے وتساین کا کام شاستر مشہور ہے گو اس موضوع پر یہ واحد کتاب نہیں۔ اس روایت کو ہندو مذہب کی ایک صورت میں پیش کیا گیا جس کے مطابق کام یعنی جنسی لذت زندگی کا مخصوص مقصد بن جاتی ہے۔ وتسائن ایک رشی بن جاتا ہے اور واضح جنسی موتفس پر مبنی مندر تعمیر کئے جاتے ہیں۔ یہ روایت مرد اور عورت دونوں کے لئے جنسی تلذذ کا ایک مقصد ہونے پر بڑا زور دیا گیا ہے۔ بلکہ مرد پر لازم قرار دیا جاتا ہے کہ جنسی اختلاط سے پہلے، اس کے دوران اور اس کے بعد وہ عورت کو اس طرح خوش کرے جس کی وہ خواہش مند ہو۔

جنسی مسرت کے حصول اور دیوتاؤں کی بھگتی میں مکمل مطابقت کو اٹھارویں صدی کے ہندی شاعر نے اپنی تصنیف کوک سنجری میں قابل پرستش ٹھہرایا ہے، اس کی ایک مثال:

انسان نے دیوتاؤں کو تین مقاصد کے لئے اپنایا ہے:

دولت کمانے، دیوتا کی پوجا اور خوبصورت عورتوں سے جنسی اختلاط

مسلمانوں کی ازمنہ وسطی کی کتاب The Perfumed Garden مصنفہ شیخ بیضاوی میں جنس کو مذہبی رنگ دیا گیا ہے۔ یہ جنسی تلذذ پر زور دیتی ہے۔ ملاحظہ ہو۔

Charles Fowkers, ed. *The Illustrated Kamasutra* by Sir Ridard Burton, Middlesex, 1987

اس کتاب میں اسی موضوع پر دوسری کتابوں یعنی کلیاں مل کے انگ رنگ اور *The Perfumed Garden* کے تراجم بھی شامل ہیں۔

سب کتابوں میں ازمنہ وسطی کی جنسی اختلاط کی تصویروں اور مجسموں کی تصویریں شامل ہیں جو بذات خود یورپ کے مقابلے میں جنس پر پابندیوں کی نسبتاً عدم موجودگی کی شہادت

ہیں۔

-14 ایم صادق: *A History of Urdu Literature*, p 14

صادق کی شکایت میں بھی اصالت کی کی ہے کیونکہ رام بابو سکسینہ نے اپنی *A History of Urdu Litrature* میں اس کی پہلے ہی جھلک دکھا چکے ہیں: "حقائق کو شاعری سے خارج کر دیا گیا تھا۔" 1927ء کے ایڈیشن کا نئی دہلی کا 1990 کا ری پرنٹ ص -21

-15 **Karl Marx, *The Capital*, Vol.1, Moscow, 1954, p.79**

-16 ملاحظہ ہو حاشیہ 14 بالا۔

-17 اس موضوع پر ضخیم ادب میں سے ملاحظہ ہو۔

Henry Corlin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabic*, tr. from the French by Ralph Manheim, Princeton, 1969 p.221, Javad Nurhakhash, Two Aproaches to the Principle of Unity of Being in Leonard Lewisohn ed. *The lagacy of Medieval Persian Sufism*, London 1992, p.xii G. C. Burgel, *Ecstacy and Order, Two Structured Principles in the Ghazal Party of Jalal ud Din Rumi*, محولہ بالا۔ ص 64

William. C. Chittick, *The Sufi Path of Love, The Spiritual Teachings of Rumi, Albang, 1983*

:جو ایک باب میں محبت کے موضوع پر روشنی ڈالتے ہیں ص: 194-231-

Mir Valehuddin, *Love in its Essence: The Sufi Approuch*, New Delhi, 1997

:جس محبت کے صوفیانہ روحانی تجربے کے مراحل کے واضح نقوش تلاش کرتے ہیں۔

-18 **Ajaz Ahmed, ed. *Ghazals of Ghalib*, New York and London, 1971 p. xvi.**

19- اس پہلو پر حالیہ مباحث کے لئے ملاحظہ ہوں:

L. Lewisohn ed. *The Legacy of Medieval Persian Sufism.* S. Hussain Nasr, Leonard Lewisden Annemaric Schimmel, John Christopher Burgel and J. P. Bruin

کے مقالات

20- علماء کے وژن کی بالادستی کے زیر اثر ہندی مسلمانوں کی ایک یکساں ثقافتی شخصیت کی تشکیل کے لئے شاہ ولی اللہ کی کوشش بڑی زور دار تھی۔ ملاحظہ ہو۔

S. A. A. Rizvi, *Shah Wali-Allah and His Times,* Calcutta, 1980

Mohammed Umar, *Islam in Narthern India During the Eighteenth Century* New Delhi, 1993

21- Foucault کے ڈسکورس (discourse) کے تصور کی تہ میں اقتدار کے تعلقات کا مسئلہ خواہ یہ افراد میں ہو یا گروہوں اور اداروں میں۔ اس نے اس تصور کو اپنی کئی تصانیف میں بنایا سنوارا ہے۔ لیکن خصوصی طور پر ملاحظہ ہو اس کے Two Lectures' اور Power Truth and جو

Colin Gordon, ed. Michel Foucault : *Power/Knowledge, Selected Interview and other writings,* 1972-77, Sussex, 1990 pp. 78-133

میں شامل ہیں۔

22- اسلام کے اندر فرقہ وارانہ اختلافات کی تحریکوں کے لئے ملاحظہ ہو

Marshal G. S. Hodgson, *The Venture of Islam Vol. 1: The Classical Age of Islam, Chicago,* 1974, pp. 241-279

23- اگرچہ تصوف پر کثرت سے مطالعات شائع ہو چکے ہیں لیکن حال ہی میں شائع ہونے والی William C. Chitack, *The Sufi Path of Love* بہترین مدخل ہے۔

24- صوفیا کا نقش بندی سلسلے کے لئے بالخصوص قرب شاہی اور ان کے عطیات کوئی مسئلہ کھڑا نہیں کرتے تھے۔

اس سلسلے کی نمایاں شخصیت خواجہ عبیداللہ احرار نے ان الفاظ میں قرب شاہی کا جواز پیش کیا "زمانہ بہت خراب ہو گیا ہے۔ اگر ممکن ہو تو بادشاہوں اور حکمرانوں کے درباروں

سے وابستگی سے بہتر اور کوئی عمل نہیں ہے کیونکہ (اس کے ذریعے) غریبوں اور محروموں کی مدد کی جا سکتی ہے۔" ملاحظہ ہو۔ Jo-Ann Gross کا مقالہ

Authority and Miraculous Behaviour : Reflection on Kramat Stories of Khawaja Whaid ullah Ahrar

میں شامل ہے۔

L. Lewsohn ed. The Lagacy of Modieval Persian Sufism, p.163.

-25 ہندوستان میں چشتیہ سلسلے کے سب سے محترم بزرگ شیخ نظام الدین اولیا کو ان کے قریب ترین ملفوظات Khawaja Amir Khurd Kirmani Nizami سیر الاولیا' اردو ترجمہ خواجہ اسلام الدین نظامی میں ہمیشہ ایسے ہی مخاطب کیا جاتا تھا۔

-26 حسن بجزی: فوائد الفواد ص 138 بحوالہ خواجہ

K. A. Nizami, *Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteennth Century*, Delhi's 1974, (reprint) p. 176

-27 ایس لیاقت ایچ سی کا مقالہ

The Hindus and the Dargah of Ajmer, A. D. 1656-1737: An Overview

مطبوعہ

A. J. Qaiser and S. P. Verma, ed. *Art and Culture*, Jaipur, 1993 pp. 155-163.

-28 مغل manitures کی خاصی تعداد میں شہزادوں اور کئی دوسری تصویروں میں خود بادشاہ کو صوفیوں کی درگاہوں میں تحائف کے ساتھ حاضری دیتے ہوئے دکھایا گیا ہے۔ یہ تصویریں صوفی بزرگوں کی برتری اور ان کے حضور بادشاہوں کو اپنی کمتر حیثیت کو قبول کرتے ہوئے ظاہر کیا گیا ہے کیونکہ شہزادوں کو بڑے ادب سے اور بزرگوں کو بڑی بے پرواہی سے بیٹھے ہوئے دکھایا گیا ہے۔ شمس سراج عفیف اور ابو فضل جیسے وقائع نگار اپنے حکمرانوں اور درویشوں کے درمیان رابطوں کے بڑے خواہش مند تھے۔ شہنشاہ بابر قلندر کے خطاب پر بڑا خوش ہوتا تھا۔ تخت اپنے بیٹے کو سپرد کر کے اس نے ایک تارک الدنیا درویش بننے کی خواہش کا اظہار بھی کیا۔

-29 Akbar S. Ahmad, *Discovering Islam : Making Sense of Muslim*

History and Society, London and N. Y. pp 10 and 90

-30 قبل از اسلام ایران کے مخصوص ثقافتی اور سیاسی مزاج کے لئے بہترین اور مشہور ترین کتاب فردوسی کا شاہنامہ ہے جس کا انگریزی ترجمہ Ruehan Levy نے Epic of the Kings کے عنوان کے تحت کیا اور جس پر نظر ثانی امین باتلی نے کی۔ لندن 1967۔ منگولوں کے لئے David Moroan, *The Mongols*, Oxford, 1986

-31 "Intellect Vs the Heart" کی ثنویت کے لئے ملاحظہ ہو۔

W. C. Chittick, *The Sufi Path of Love*, pp. 220-26

-32 اس قسم کی کلاسک جے دیو کی "گیتا گوندا" ہے اگرچہ یہ برہما وائیورٹ پراں سے قدرے کم ہے۔ اس کے علاوہ سترہویں صدی کی بہاری کی سر نگار رس شاعری ہے جس کا انگریزی ترجمہ اور ترتیب کے پی بہادر نے بہاری کے نام سے کیا۔ اور بعنوان Bihari, The Satsai, New Delhi, 1990 سے شائع کیا کانگڑا سکول کی کافی داستانی تصاویر رادھا کرشنا رومانس کے اطراف گھومتی ہیں اور تخیل کے لئے کچھ باقی نہیں چھوڑتیں۔

-33 زٹلی کے نظموں کا مجموعہ نعیم احمد نے تیار کیا جو علی گڑھ سے 1977ء میں شائع ہوا۔

-34 ضیاء الدی برنی : فتاوی جہانداری' انگریزی ترجمہ ازاں ایم حبیب اور افسر خان بعنوان

Political Theory of the Delhi Sultnate, n.d.p 44-47

-35 ضیاء الدین برنی : تاریخ فیروز شاہی مرتبہ سر سید احمد خان' کلکتہ 1862 ص 290 اگر سلطان اور قاضی کے درمیان گفتگو ہوئی ہو یا نہ بھی ہوئی ہو تو بھی ماہر الہیات کو منسوب کی جانے والی روش واقعی اس وقت موجود روش کی جو برنی کے ذہن میں موجود تھی' عکاسی کرتی ہے کیونکہ یہ فتاوی سے بہت ملتی جلتی ہے۔ جو ہمیں اس کی کتاب "فتاوی" میں نظر آتی ہے۔

-36 عبداللہ : "تاریخ داودی" مرتبہ ایس عبدالرشید! علی گڑھ 1954' ص 59 و 60

-37 ملا عبدالقادر بدایونی! "منتخب التواریخ" مرتبہ احمد علی اور لیس (Lees) کلکتہ' 1868 ص 90-92

-38 رالف رسل نے یہ عمدہ نکتہ اپنی کتاب *Pursuit of Urdu Literature* میں

اٹھاتا ہے ص۔ 43

39- محمد صادق اس معاملے میں بہت بے لچک ہے کہ غزل میں اپنے motifs' ایمجری' یہاں تک کہ نباتات و حیوانات میں کسی طرح بھی ہندوستان کی مرہون منت نہ تھی۔ اس کی ہر چیز فارسی تھی۔ چنانچہ انہیں اردو غزل قدرے بیزار کن boring لگتی ہے۔ جو صرف ایک عجوبہ ہے۔ "ہسٹری آف اردو لٹریچر" ص 14- 18- یہ کہتے ہوئے وہ رام بابو سیکسینہ کے خیالات کی تکرار کر رہے ہیں : محولہ بالا۔ ص 21- تاہم کئی دوسرے ثقافتوں اور ادب کے مورخ ہندوستان کے سماجی اور لسانیاتی منظر نامے پر اصرار کرتے ہیں جنھوں نے غزل کی پرورش کی۔ ایسے خیالات کے لئے ملاحظہ ہو سید احتشام حسین : "اردو ادب کی تنقیدی تاریخ" نئی دہلی' 1983 میں 31-32 : آل احمد : "غزل کا فن" مطبوعہ کامل قریشی (ایڈیٹر) اردو غزل دہلی' 1987' ص : 27-28-

40- اس تقلیب کے پرکشش بیان کے لئے دیکھیں :

Frances M. Pritchett, Emperor of India, Lanrhuir bin Saadan, in Hamza Cycle.

مطبوعہ

Christopher Shackle ed. *Urdu and Muslim South Asia,* pp. 67-75.

41- ایم۔ "صادق اردو لٹریچر" محولہ بالا۔ ص 45

42- ہربنس کھیا:

Indian Folklore and Peasant Mentality Peasant, Culture and Consciousness, Bellagio, January, 1990

جنوری 1990ء کے سیمینار میں پیش کیا گیا۔

ہندوستان: فیوڈل ازم سے نو آبادیاتی کیپٹل ازم تک

حمزہ علوی/ ترجمہ: طاہر کامران

نو آبادیات اور اطراف کاری
Colonization and Peripheralization

دو سو سال سے کچھ عرصہ پہلے برصغیر میں انگریزی سامراج کا ظہور ہوا اس عرصے کی ہندوستانی تاریخ کا تجزیہ کرتے وقت ذہنوں میں ان بنیادی تبدیلیوں کے بارے میں متعدد سوالات جنم لیتے ہیں جو نو آبادیاتی نظام کے قیام کے باعث نمودار ہو چکی تھیں علاوہ ازیں ہندوستان کے ساتھ برطانوی تعلقات کے قیام نے انگلستان میں صنعتی انقلاب (جو کہ بنی نوع انسان کی تاریخ کا ایک عظیم واقعہ ہے) کے وقوع پذیر ہونے میں جو کردار ادا کیا تھا اس سے متعلق بھی کئی سوالات ذہنی ارتعاش کا موجب بنتے ہیں۔ زیر نظر مقالے میں اول الذکر سوالات سے بحث کرنا مقصود ہے نہ کہ انگلستان میں برپا ہونے والے صنعتی انقلاب کی وجوہات کو تلاش کرنا۔ پھر بھی انگلستان کے صنعتی انقلاب سے متعلقہ مسائل کو ان کی اہمیت کے پیش نظر خارج از بحث قرار نہیں دیا جا سکتا۔ چنانچہ میرے خیال میں مجھے اس مسئلے کو سلجھانے کے لئے عمومی طریقہ کار سے صرف نظر کرنا ہو گا جس کے تحت نو آبادی (Colony) میں تو زبردست تبدیلی واقع ہوئی لیکن استعماری نظام جوں کا توں رہا۔

کیا ہندوستان میں برطانوی راج کے مسلط ہو جانے اور نو آبادیاتی تغیر و تبدل کے پس منظر میں تشکیل پا جانے والے تعلقات (relationship) نے انگلستان میں برپا ہونے والے صنعتی انقلاب کے تکمیل پا جانے میں غیر معمولی کردار ادا کیا تھا؟ صنعتی انقلاب یا انگلستان میں کیپٹل ازم کے فیوڈل ازم کی جگہ لے لینے کے عمل کا مطالعہ کرتے ہوئے اس طرح کے

سوالات قطعاً" توجہ کے قابل نہیں سمجھے جاتے جیسے کہ نوآبادیاتی نظام میں واقع ہونے والی تبدیلی سے ان کا سرے سے کوئی تعلق ہی نہ ہو۔ اس نہایت ہی گنجلک مسئلے کو مارکسی و غیر مارکسی دانشوروں نے مغربی یورپ کے نہایت ہی محدود تناظر میں جانچنے کی سعی کی ہے۔ اس نکتے کی وضاحت کے لئے ہمیں تمام دانشوروں میں سے والراسٹائن (Wallerstein) کی طرف ان مسائل سے متعلق پیش کئے گئے نظریات کے لئے رجوع کرنا پڑے گا جو مذکورہ بالا مسئلے پر نہایت ہی جامعیت کے ساتھ روشنی ڈالتے ہیں والراسٹائن نے اپنے معاصرین کی نسبت کہیں زیادہ پرزور طریقے سے اس مسئلے پر بحث کی ہے۔ فاضل دانشور (والراسٹائن) کے خیال میں قومی سطح پر صورت پذیر ہونے والی تبدیلیوں کی بجائے "بین الاقوامی معیشت" یا "بین الاقوامی سسٹم" ہی ایسے حقائق ہیں جن کی مدد سے تاریخی ارتقاء کے مظاہر مثلاً کیپٹل ازم کے پروان چڑھنے، صنعتی انقلاب کے وقوع پذیر ہونے وغیرہ کا صحیح ادراک ممکن ہے۔ ان حقائق کا تعلق ان مربوط تجارتی تعلقات سے ہوتا ہے جو کہ ایک خاص شعبے میں اس طرح سے تقسیم کار سرانجام دیتے ہیں کہ جس کے باعث ان علاقوں میں بھی باہمی ارتباط قائم ہو جاتا ہے جہاں دیگر حالات میں سیاسی و ثقافتی اختلاف بہت نمایاں ہوتا ہے۔

والراسٹائن کے خیال میں جدید بین الاقوامی سسٹم کا مرکزی نقطہ شمال مغربی یورپ ہے وہ بحیرہ روم سے منسلک یورپی علاقے کو نیم مضافاتی کہتا ہے جبکہ مشرقی یورپ اور مغربی نصف کرہ ارض کو وہ مطلقاً" مضافاتی علاقے قرار دیتا ہے۔ اس ضمن میں پہلی بات تو یہ کہی جا سکتی ہے کہ اس نے اپنی تھیوری کو تشکیل دیتے وقت بحر ہند سے متصل علاقوں نیز روس، سلطنت عثمانیہ اور مشرقی ایشیا کو قطعی طور پر نظرانداز کر دیا ہے۔ جبکہ مغربی یورپ کو اس بین الاقوامی سسٹم کا مرکز و محور گردانا ہے۔ اس کے بعد والراسٹائن اس بین الاقوامی سسٹم کہ جس کا مرکز یورپ ہے اس کی ترقی کی مختلف منازل کی بات کرتا ہے۔ اس کے بقول جب اس جدید بین الاقوامی نظام کی ترقی کی تیسری منزل مکمل ہو جاتی ہے یعنی اول صنعتی انقلاب دوئم صنعتی سرمایہ دارانہ نظام کا عروج اور اس کے نتیجے میں تیسری منزل یعنی بین الاقوامی یورپی معیشت کا جغرافیائی پھیلاؤ۔ جس نے عہد حاضر میں ساری دنیا کو اپنی لپیٹ میں لے لیا ہے۔ جہاں تک بحر ہند سے متصل علاقوں کا تعلق ہے تو یہ ابھی تک بعینہ ان معاشروں کی طرح ہیں جن کی معیشت شکار کر کے اپنا پیٹ بھر لینے یا دیگر ذرائع سے خوراک جمع کر لینے یا عہد قدیم کے فرسودہ طور طریقوں کو استعمال میں لا کر کھیتی باڑی کر لینے تک محدود ہے۔

یعنی یہ ابتدائی نوعیت کی غیر ترقی یافتہ معیشت سے زیادہ کچھ نہیں۔ یہ معیشتیں اب تحلیل ہو چکی ہیں اور اپنی حدود کو پھیلاتے ہوئے اس بین الاقوامی سسٹم کی مضافات میں شامل ہو رہی ہیں جس کا مرکز و محور یورپ ہے۔ (والراشٹائن 1972 اور 1974)

اس پس منظر پر غور کرنے سے یہ عندیہ ملتا ہے کہ وہ عمل جس کے نتیجے میں صنعتی انقلاب وقوع پذیر ہوا تھا۔ اس میں ہندوستان کے ساتھ برطانوی روابط اور تعلقات نے فیصلہ کن تو کیا ذرہ برابر بھی کردار ادا نہ کیا تھا۔ البتہ اس عالمی نظام (کہ جس کا مرکز و محور یورپ تھا) کی ترقی و استحکام کے لئے ہندوستان کے ساتھ برطانوی روابط نے اگر کوئی کردار ادا کیا بھی تھا تو وہ صنعتی انقلاب کے بعد کی بات ہے۔ بہرکیف یہاں میرا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ ان تصورات کے نظری ڈھانچے سے متعلق بحث کروں جو والراشٹائن نے اس مخصوص صورتحال کی تحلیل کرتے ہوئے استعمال کیا ہے۔ میں نے والراشٹائن کا حوالہ محض اس نکتے کو واضح کرنے کی غرض سے دیا ہے کہ وہ اگرچہ صنعتی کیپٹل ازم (Industrial Capitalism) کو زیر بحث لاتے ہوئے دیگر تاریخ دانوں کے برعکس قومیت کی حدود میں مقید نقطہ ہائے نظر سے بلند ہو کر وسیع سیاق و سباق میں بات کرتا ہے اس کے باوجود وہ بہت سے دوسرے اہل علم کے اس محققانہ اتفاق رائے میں برابر کا شریک ہے جس کے تحت انگلستان میں سرمایہ دارانہ ترقی کو یورپی تناظر کے اندر وجود میں آنے والی پیش رفت کے طور پر تسلیم کر لیا گیا ہے۔ اس ترقی میں انگلستان کے لاطینی امریکہ کے علاقہ جات کے ساتھ روابط اور تعلقات کا ایک ضمنی اور ثانوی سا کردار تسلیم کر لیا گیا اور ہندوستان کے ساتھ قائم برطانوی تعلقات کو تو سرے سے درخور اعتناء ہی نہ سمجھا گیا اگر موخرالذکر تعلقات کا باریک بینی سے جائزہ لیا جائے تو میری رائے میں اس تصور (Conception) میں پنہاں ترقی کے ان محرکات کے بارے میں بہت اہم مسائل اپنا سر اٹھاتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں جن کے باعث یورپی مرکز سے پھوٹنے والے اس جدید عالمی نظام نے اپنے طور پر جنم لیا اور پروان چڑھنے کے تمام تر مراحل خود ہی طے کر لئے اور جب اس نظام میں پختگی آ گئی تو پھر اس نے ہندوستان کو بھی اپنی حدود میں سمیٹ لیا چنانچہ اس (جدید عالمی) نظام کا مرکز خالصتاً یورپ تھا جبکہ ہندوستان اس نظام کا بہت بعد میں حصہ بنا اس طرح سے ہندوستان کی اس نظام کی بابت حیثیت مضافات (Periphery) کی سی تھی۔ یعنی جب جدید عالمی نظام کی سرحدوں میں وسعت آئی تو ہندوستان اس کی مضافات میں شامل ہو گیا تھا۔ زیر نظر مقالے میں نو آبادیاتی (Colonial)

عہد سے پہلے کے ہندوستان کے معاشرتی ڈھانچے کا تفصیلی تجزیہ کرنے کی سعی کی گئی ہے نیز
اس تبدیلی پر بھی بحث کی گئی ہے جو کہ اس معاشرے میں نوآبادیاتی عہد کی وجہ سے رونما
ہوئی۔ اسی تجزیے کے دوران انگلستان میں رونما ہونے والے صنعتی کیپٹل ازم پر ہندوستان
سے برطانوی تعلقات کی وجہ سے مرتب ہونے والے اثرات کا بھی جائزہ لیا جائے گا۔

نوآبادیاتی عہد سے پہلے کے ہندوستان کے بارے میں ہر خاص و عام تقریباً ایک ہی
طرح کا تصور رکھتا ہے کہ یہاں کا سماجی ڈھانچہ ایک جامد (Static) اور روایت پرستی کا مارا ہوا
تھا اس میں زراعت پیشہ افراد کی اکثریت آباد تھی۔ یہ معاشرہ اپنے ہی خول میں بند دیہی
کومیتوں پر قائم تھا۔ ذات پات کا نظام اس معاشرے میں پوری طرح سے سرایت کئے ہوئے
تھا۔ اس دور میں ہر گاؤں اپنے طور پر خودکفیل اور نیم خودمختار اکائی کی حیثیت رکھتا تھا۔
گاؤں کے باسی اسی قدر کما پاتے جس سے ان کا بمشکل گزارہ ہو جاتا تھا۔ مزید برآں اس
معاشرتی ڈھانچے کے اوپر ریاستی جبر بھی مسلط تھا۔ ریاست کا وجود دراصل دیہات ہی میں بسنے
والوں کی محنت و مشقت سے حاصل کئے گئے وسائل کے بل بوتے پر قائم و دائم تھا۔ ترقی و
خوشحالی کے خود رو محرکات اس معاشرے میں ناپید تھے جو کہ کسی بھی صحت مند اور ترقی پذیر
سماج کے لئے اشد ضروری ہوتے ہیں۔ لہٰذا اس معاشرے کے جمود اور ٹھہراؤ کو نوآبادیاتی
غلبے کے اثرات نے توڑا اور تبدیلی کی علمبردار نئی قوتیں وجود میں آئیں۔

ہندوستان کے بارے میں اسی نکتہ نظر کی عکاسی نوآبادیاتی عہد کے دوران لکھی جانے
والی تاریخ میں بھی کی گئی ہے۔ جس میں نوآبادیاتی راج کے قیام کا جواز بڑی شد و مد سے
پیش کیا جاتا رہا ہے۔ نوآبادیاتی ملازمین اور ان کے آقاؤں نے برطانوی راج کو مقامی باشندوں
کے لئے روشن خیالی کا منبع قرار دیا۔ نظری اعتبار سے نوآبادیاتی عہد کی سماجی و معاشی پالیسی
آزاد خیال سماجی فلسفے (Liberal social philosophy) پر مبنی تھی جو کہ ان دنوں کی
معروف روایت تھی۔ اس روایت کی جڑیں آدم سمتھ کی تعلیمات اور سیاسی معیشت
(Political Economy) کے کلاسیکی نظام میں پیوست تھیں۔ مذکورہ بالا تحریر سے باآسانی یہ
اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اس وقت تک وسائل کی پیدائش اور بعدازاں ان کی تقسیم پر منڈی کا
کنٹرول قائم ہو چکا تھا۔ وسائل کا استعمال بھی منڈی کے تقاضوں کی مطابقت میں ہوتا تھا
چنانچہ نوآبادیاتی سرکار اسے اپنی ذمہ داری تصور کرتی تھی کہ اگر منڈی کی قوتوں کی آزادانہ
گردش کی راہ میں کوئی بھی رکاوٹ حائل ہو تو اسے دور کر دے اور ایک ایسا اداراتی ڈھانچہ

(Institutional Structure) قائم کر دے جس کی بدولت منڈی کی قوتوں کے نظام و عمل میں کسی قسم کا خلل واقع نہ ہو سکے اور اس کی اجارہ داری مضبوط و مستحکم ہو جائے۔ اس اداراتی ڈھانچے (Institutional Structure) کو مضبوطی فراہم کرنے کی خاطر سرمایہ دارانہ طرز کی نجی ملکیت' بورژوا ضوابط اور استعماری قوانین کے نفاذ کو یقینی بنانے کے لئے عدلیہ اور انتظامیہ کا بے دریغ استعمال کیا گیا۔ اس طرح آزاد معیشت (Laissez faire) اس دور کی پختہ روایت قرار پا گئی۔ مزید برآں یہ نو آبادیاتی سرکار کے فرائض میں شامل ہو گیا کہ منڈی کو پھلنے پھولنے کے مواقع فراہم کرنے کے لئے ذیلی ڈھانچہ (Infra-structure) مہیا کرے۔ چنانچہ سڑکوں کی تعمیر' ریلوے لائن کا قیام' بندرگاہوں کی تعمیر وغیرہ جیسی سہولتوں کی فراہمی کے لئے موثر اقدامات کئے گئے تاکہ اشیاء کے نقل و حمل اور گردش کو سہل بنایا جا سکے۔

نو آبادیاتی انداز فکر کے مطابق اس بات کا انحصار ہندوستانی عوام پر تھا کہ وہ منڈی کی معیشت (market economy) کے وسعت اختیار کر جانے سے وجود میں آنے والے نئے موقعوں سے فائدہ اٹھانے کی کس قدر اہلیت رکھتے ہیں اور اپنی صلاحیتوں کو مابعدالطبیعاتی اور غیر مرئی رویوں سے آزادی دلا کر تجارت اور اشیاء کی پیدائش میں صرف کرتے ہیں۔ مزید برآں اپنی کاہلی اور توہم پرستی پر غلبہ پا کر وہ کتنی سرعت کے ساتھ سرمایہ دارانہ نظام کی روایات یعنی خودغرضی اور جارحیت وغیرہ کو اپناتے ہیں۔ نو آبادیاتی قوتوں نے مذکورہ بالا خیالات کی بدولت ہندوستان پر اپنے غلبے کو جائز قرار دینے کی کوشش کی۔ ان خیالات کی گونج زمانہ حال کی تحریروں میں بھی سننے کو ملتی ہے۔ ان تحریروں میں ہندوستان میں نو آبادیاتی نظام کے تباہ کن اثرات کا شائبہ تک نہیں ملتا اور نہ ہی اس حقیقت کی طرف کسی قسم کا کوئی اشارہ دکھائی دیتا ہے جس سے یہ واضح ہو کہ عقائد کے بندھن نو آبادیاتی حکومت کی طرف سے کئے جانے والے ان اقدامات کی راہ میں قطعاً" حائل نہ ہوئے تھے جو کہ ہندوستانی ترقی کے لئے انتہائی مضر تھے۔

ہندوستان میں انگریزی سامراج سے پہلے کی معیشت اور معاشرت کے بارے میں کارل مارکس کے خیالات بھی نو آبادیاتی تجزیہ نگاروں سے کچھ زیادہ مختلف نہ تھے البتہ نو آبادیاتی حکومت کے بارے میں بھی اس کی سوچ بہت زیادہ مثبت نہ تھی۔ مارکس کے نقطہ نظر کے مطابق سرمایہ دارانہ پیش رفت (Development) کے اپنے محرکات ہوتے ہیں جو نو آبادیاتی حکومت کے مقاصد اور سرگرمیوں سے ماوراء حیثیت رکھتے تھے ان محرکات نے ہندوستان

میں بعض ایسے عوامل کو پیدا کیا جن کو روکنا انگریزی سرکار کے بس میں نہ تھا۔ چنانچہ جہاں تک کارل مارکس کے ہندوستانی معاشرت کے بارے میں نظریات کا تعلق ہے ان کے مطابق قرون وسطیٰ کے دوران ہندوستان کی معاشرت مضحکہ خیز حد تک غیر ترقی یافتہ اور زوال کا شکار تھی اور وہاں قدیم طرز کے ذرائع پیداوار اور پیداواری رشتوں کا نو آبادیاتی حکومت نے خاتمہ کر کے اور سرمایہ دارانہ نظام کے قیام کے لئے راہ ہموار کی۔ کارل مارکس کے خیال میں انگلستان کو ہندوستان میں دوہرا مشن انجام دینا ہو گا ایک تو تباہی اور دوسرا تعمیر نو (regeneration) یعنی قدیم ایشیائی معاشرت کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنا اور اس کی جگہ ایشیا میں مغربی معاشرے کی مادی بنیادیں رکھنا۔ (مارکس: 77 : 1960)

ہندوستان پر نو آبادیاتی اثرات بہت ظالمانہ اور تباہ کن تھے۔ پھر بھی نو آبادیاتی اثر نے ہندوستانی معاشرت کی سرمایہ دارانہ خطوط پر تعمیر نو کی شروعات کی۔ چنانچہ اس نئے طرز کی سرگرمیوں کی بدولت ہندوستان کی دیہی قومیتوں کی کاہلی اور خود انحصاری کے نظام پر کاری ضرب پڑی۔ ہندوستان میں سرمایہ دارانہ نظام کی ابتداء کے باعث وہاں آمدورفت کے نئے ذرائع کا رواج ہونے لگا جس کے نتیجے میں ہندوستانی باشندوں کے باہمی روابط اور سماجی اختلاط کے دائرے میں وسعت آ گئی۔ اس کے ساتھ ساتھ اشیاء کی گردش کا حلقہ بھی غیر معمولی طور پر وسیع ہوا۔ اس طرح اشیاء کی پیدائش کا عمل صنعتی سرمائے (Industrial Capital) کے تحت آ گیا۔ مارکس کا کہنا تھا کہ تمام انگریزی بورژوا نہ تو ہندوستانی عوام کو آزادی دینا چاہے گا اور نہ ہی ان کی معاشرت کی مادی بنیاد کو مستحکم بنانا وہ اپنے مفاد کے لئے بہتر سمجھے گا لیکن ایسا کرنے کے لئے انہیں پیداواری قوتوں کی ترقی پر انحصار کرنا پڑے گا۔ اور اس کے ساتھ ساتھ ان پیداواری قوتوں کو انہیں عوام کے ہاتھ میں دینا پڑے گا۔ بہرحال ایک کام جو نو آبادیاتی حکمران کو کرنا پڑے گا وہ یہ کہ دونوں کے لئے انہیں مادی بنیاد فراہم کرنا ہو گی۔ لہٰذا یہ پیشن گوئی کسی بھی تردد کے بغیر کی جا سکتی ہے کہ ہندوستان کے مستقبل کا انحصار نو آبادیاتی حکومت کی نیک نیتی یا بدنیتی پر ہرگز نہیں بلکہ اس کا تعین تو سرمایہ دارانہ پیش رفت کہ جس کا آغاز انگریزوں نے کر دیا ہے اس کے نتیجے میں ظہور پذیر ہونے والے معروضی حالات پر ہو گا۔ سرمایہ دارانہ پیش رفت کا پھر وہ مرحلہ بھی آئے گا جب ایسی قوتیں جنم لے لیں گی جن سے سرمایہ دارانہ نظام تباہ ہونا شروع ہو جائے گا اس طرح سوشلزم کے ظہور کے لئے راہ ہموار ہو جائے گی۔

کارل مارکس کے مذکورہ بالا خیالات کی طرح ہندوستان کی قوم پرست تحریروں میں بھی بالکل یہی تاثر پایا جاتا ہے کہ انگریزوں سے قبل جو نظام برصغیر میں رائج تھا وہ قطعی طور پر جامد و ساکت اور ترقی معکوس کا نمونہ تھا لہٰذا اس کا خاتمہ اشد ضروری تھا۔ دراصل کلاسیکی قوم پرست مصنفین کی اکثریت ان لوگوں کی تھی جن کی ذہنی تربیت آزادانہ سماجی نظریے (Liberal Social Theory) کے زیر اثر ہوئی تھی چنانچہ انہوں نے جو بھی کام کیا اسی نظریے کے دائرے میں رہتے ہوئے کیا۔ چنانچہ قوم پرست مصنفین کی بنیادی شکایات دو تھیں ایک تو یہ کہ ہندوستان سے وسائل کی یک طرفہ نکاسی پر انہیں شدید اعتراض تھا۔ کیونکہ اس سے ہندوستان غربت و افلاس کی دلدل میں دھنستا جا رہا تھا۔ اور دوسری یہ کہ نوآبادیاتی حکومت نے یہاں صنعتی ڈھانچے کے قیام کے لئے کوئی خاطرخواہ کوشش نہ کی بلکہ صنعتوں کے قیام کی راہ میں مزاحم ہی رہی۔ قوم پرست مصنفین کی نظر میں ہندوستان کی پسماندگی کی بنیادی وجہ یہاں آزاد معیشت (Laissez faire) کی بے رحمانہ شکل کی موجودگی تھی جو کہ ترقی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ بن گئی۔ چنانچہ انہوں نے فریڈرک لسٹ کی تصنیفات اور جان سٹورٹ مل کے نظریات سے متاثر ہو کر نوزائیدہ صنعتوں کو حکومت کے حفاظتی حصار (Protection) میں دے دیئے جانے کا پرزور انداز میں پرچار کیا تاکہ آزاد معیشت (Laissez faire) کے سخت مقابلے کی فضا میں وہ نہ صرف باقی رہ سکیں بلکہ پنپ بھی سکیں۔ چھوٹی اور نوزائیدہ صنعتوں کو حکومت کے حفاظتی حصار (Protection) میں لے لینے کی اہمیت جان سٹورٹ مل کی نظر میں مسلمہ تھی اس لئے اس نے آزاد معیشت کے قیام کی شدومد سے مخالفت کی اور قوم پرست مورخین و دیگر مصنف اس کے ان معاشی نظریات و میلانات سے بے حد متاثر ہوئے۔

قوم پرستوں وژن (Vision) میں ماضی پرستی اور ناسٹلجیا کی کیفیت ہر وقت طاری تو نہ رہتی تھی اگرچہ گزرے ہوئے سنہری زمانے سے متعلق جھوٹی سچی کہانیاں ان کے انداز بیان کا کچھ حد تک حصہ ضرور بن چکی تھیں۔ جیسا کہ بپن چندرا نے مو یلس سے تبادلہ خیالات کرتے ہوئے اس طرف اشارہ کیا "آر سی دت' دادا بھائی نیرو جی اور رینڈے سے جواہر لال نہرو اور آر پی دت تک تمام استعمار مخالف مصنفین نے جب بھی "معاشی زوال" کے الفاظ کا استعمال کیا تو اس سے مراد "دستکاری کا زوال" ہرگز نہ تھا بلکہ معاشی زوال کی اصطلاح ہندوستان کی صنعتی پسماندگی اور جدت طرازی سے گریز کی طرف اشارہ تھی۔ ان میں سے

کسی نے بھی قبل از برطانوی راج قائم معاشی ڈھانچے کی تباہی کی مذمت نہیں کی اگر کبھی کبھار ایسا ہوا بھی تو محض ناسٹلجیا کے زیر اثر۔ اور اگر قوم پرست مصنفین نے کلاسیکی معاشت یا آزاد معیشت (Laissez faire) کو رد کیا بھی تو اس لئے نہیں کہ اس سے نئے نظام کے ظہور میں آنے کا امکان تھا یا آزاد معیشت کی وجہ سے پرانے طرز معاشرت کی تباہی کا امکان پیدا ہو گیا تھا بلکہ ان کی طرف سے اس کے رد کرنے کی وجہ یہ تھی کہ اس کے عملی نفاذ سے پرانے معاشرتی ڈھانچے کی بقا ممکن ہو جائے گی (چندرا 1966- 94 ایف ایف) یہاں اس امر کی نشاندہی کرنا بھی ضروری ہے کہ یہ قوم پرست مصنفین سرمایہ دارانہ نظام کے مخالف بالکل نہ تھے اور بعض حوالوں میں تو غیر ملکی سرمایے کو بھی برا نہ جانتے تھے۔ قوم پرست مصنفین کی ذہنی و فکری تربیت آزادانہ سماجی نظریے (Liberal Social Theory) کے معین کردہ دائرے میں اس قدر پختگی کے ساتھ ہوئی تھی کہ اس کی طبقاتی وابستگی بالکل بے اثر ہو کر رہ گئی تھی۔ چنانچہ ان کا طبقاتی پس منظر ان کی سوچ فکر اور تحریروں میں منعکس نہ ہوتا تھا۔ چندرا نے قوم پرستانہ تحریروں سے متعلق اپنی تحقیق میں یہ نشاندہی کی ہے کہ "ہندوستانی رہنماؤں کے ایک طبقہ نے ہندوستان میں غیر ملکی سرمائے کے استعمال کی بھرپور حمایت کی اور متعدد وجوہات کی بنا پر اسے بالکل جائز قرار دیا۔ (چندرا 1966- 94 ایف ایف۔) یہی وجہ ہے کہ 19 ویں صدی کے دوران قوم پرست مصنفین نے نوآبادیاتی دور کے معاشرتی ڈھانچے کو چیلنج کرنے کی ضرورت قطعاً محسوس نہ کی سرمایہ دارانہ سماج پر ان کی طرف سے نقطہ اعتراض بلند کرنا تو دور کی بات ٹھہری۔ تمام قوم پرستوں کا اس وقت صرف یہ مقصد تھا کہ 19 ویں صدی کے نصف آخر میں پیدا ہونے والے ہندوستانی بورژوا طبقے کو بھی دولت و اقتدار میں حصہ مل جائے۔

ہمعصر ہندوستانی علم و نصاب سے متعلق حضرات (Scholars) کلاسیکی مصنفوں کی اس متفقہ رائے سے اختلاف رکھتے ہیں جس کے مطابق انگریزوں کی آمد سے قبل ہندوستانی معاشرہ اور معیشت جامد و ساکت' پسماندہ اور کسی بھی قسم کے جواب دعویٰ سے قطعاً عاری تھے۔ اس کے بالکل برعکس ہمعصر ہندوستانی اسکالرز ہندوستان کے معاشرے اور معیشت میں جنم لے لینے والے ایسے امکانات کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو ترقی اور مثبت تبدیلی کا پیش خیمہ ثابت ہو سکتے تھے اگرچہ ان امکانات پر یقین کر لینے کے باوجود یہ تسلیم کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ ہندوستانی معاشرہ انگریزوں کی آمد تک سرمایہ دارانہ نظام معیشت سے آشنا

ہو چکا تھا۔ ان تبدیلیوں کا ذکر کرتے ہوئے جو کہ انگریزوں کی آمد سے قبل ہندوستان میں رونما ہو رہی تھیں نیز اس سوال پر بھی بحث کرتے ہوئے کہ ہندوستان میں صنعتوں کا قیام کیوں نہ ہو سکا اور وہاں سرمایہ دارانہ نظام معیشت کی بنیاد کیوں نہ پڑ سکی عرفان حبیب اس سوال کا جواب دیتے ہوئے رقم کرتے ہیں کہ یہاں کی منڈیوں کے لئے زرعی و غیر زرعی ہر دو طرح کی پیداوار بہت وافر تھی زراعت کے میدان میں خود کاشت طریقے کا رواج ہو چکا تھا جس کی بنیاد اجرتی مزدوروں کی محنت پر قائم ہوئی تھی دستکاری کے شعبے میں بھی تجارتی سرمایہ میں نمایاں اضافہ ہو چکا تھا۔

ان سب باتوں کے باوجود کہ محنت اور آزاد منڈی کی معیشت (Market Economy) اپنا وجود رکھتی تھیں لیکن ان کا وجود رکھنا ہی سرمایہ دارانہ شرائط کو پورا کرنے کے لئے کافی نہیں۔ چنانچہ عرفان حبیب اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ مکمل سرمایہ دارانہ نظام کی طرف پیش رفت کے لئے جن لوازمات کا ہونا ضروری ہے ان میں سے کئی ایک موجود نہ تھیں اگرچہ موصوف نے ان لوازمات کی نشاندہی نہیں کی۔ (حبیب 1969:77)- پھر بھی عرفان حبیب اپنی تحقیق سے یہی اخذ کرتے ہیں کہ نوآبادیاتی عہد سے قبل ہندوستان میں ایسے میلانات پائے جاتے تھے جن کے ذریعے وہاں سرمایہ دارانہ نظام کی ترویج ممکن ہو سکتی تھی۔

ان سے بہت پہلے اسی نوعیت کے سوالات رام کرشنا مکرجی نے اپنی تصنیف "Rise and fall of the East India Companny" میں اٹھائے تھے۔ ان کے مطابق "اندرونی و بیرونی حملوں کے باعث ہندوستان میں فیوڈلزم چودھویں صدی کے بعد کافی کمزور ہو گیا تھا" بعدازاں فاضل مصنف مختلف حوالوں کی بنا پر تحریر کرتے ہیں "ہندوستان میں ان حالات کے پیش نظر کہ جہاں نئی سماجی' اقتصادی اور نظریاتی قوتیں جنم لے رہی تھیں" لہٰذا بعض مصنفین کے خیال میں "ہندوستان میں بورژوا انقلاب عروج حاصل کر رہا تھا" کیا ہندوستان میں بورژوا انقلاب کی ابتداء کے اثبات میں کچھ کہنا صحیح ہے یا نہیں اور یہ حقیقت نہیں کہ ہندوستانی فیوڈلزم میں موجود بے پناہ استحکام کے باعث (جیسا کہ پہلے بھی کہا جا چکا ہے) یا یوں کہہ لیجئے کہ ہندوستانی تاجروں کی اپنی تجارت کو وسعت دینے میں نااہلیت کی وجہ سے (جس کا تذکرہ آئندہ صفحات میں آئے گا) وہ نئی قوتیں جو کہ ہندوستانی معاشرے میں جنم لے رہی تھیں اپنی پیش رو قوتوں کو پچھاڑنے میں صریحا" ناکام رہیں' بہرحال یہ بات موجود شہادتوں کی بنا پر یقینی طور سے کہی جا سکتی ہے کہ ان دنوں ہندوستان میں وقوع پذیر

ہونے والی پیش رفت ہر طرح سے یورپ میں رونما ہونے والی تبدیلیوں سے مشابہہ تھی جو سترہویں اور اٹھارویں صدی کے دوران وہاں برپا ہو رہی تھیں جیسا کہ زیرِ نظر تصنیف کے پہلے باب میں مختصراً" اس کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ (مکرجی 1958) چنانچہ ایک مرتبہ پھر ہندوستان کے، اس وقت کے حالات (17 ویں اور 18 ویں صدی) کو فیوڈلزم سے سرمایہ دارانہ نظام میں تبدیل ہو جانے کے لئے بہت مناسب گردانا گیا۔

پھر بھی اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ جب انگریزوں نے ہندوستان پر قبضہ کیا تو ہندوستان اپنی سماجی تشکیل (Social Formation) کے لحاظ سے قبل از سرمایہ داری (Pre-capitalist) عہد میں تھا۔ شمالی ہندوستان تو بالخصوص اپنے سماجی ڈھانچے (Social Structure) کے حوالے سے ایک جاگیردارانہ معاشرہ تھا۔ شمالی ہندوستان کا سماجی ڈھانچہ کس حد تک کارل مارکس کے "جاگیردارانہ طریق پیداوار" (Feudal mode of production) کے نظریے پر صادق آتا ہے اور اس سماجی ڈھانچے میں نوآبادیاتی اثرات کے باعث کس قدر تبدیلی رونما ہوئی اس مقالے میں اسی پر بحث کرنا ہمارا مقصود ہے۔ اس آخری نقطے کی وضاحت کہ نوآبادیاتی تبدیلیوں کے نتیجے میں مرتب ہونے والا ہندوستان کا سماجی ڈھانچہ کس طرح کا تھا اس مقالے کے اولین مقاصد میں سے ایک ہے۔

طریقہ پیداوار اور سماجی ڈھانچہ

میں اپنے مباحثے کا آغاز جاگیرداری طریقہ پیداوار (Feudal mode of Production) کے نظریے کو معاشرے کے سماجی ڈھانچے کا نظریہ تسلیم کر کے کروں گا۔ (اور یہ ذہن نشین کر لینا اشد ضروری ہے کہ طریقہ پیداوار ہی سماجی ڈھانچے کی تشکیل کا باعث ہوتا ہے) کیونکہ ذیل میں زیرِ بحث آنے والی خصوصیات (attributes) کے باعث جاگیردارانہ طریقہ پیداوار اور معاشرے کا سماجی ڈھانچہ ایک گنجلک اکائی کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ چنانچہ میں جاگیردارانہ طریقہ پیداوار کے ساختیاتی اجزاء (Structural properties) کی نشاندہی کرنے کے ساتھ ساتھ ان کا موازنہ سرمایہ دارانہ طریقہ پیداوار کے ساختیاتی اجزاء سے بھی کروں گا تاکہ ان دونوں طریقہ ہائے پیداوار کی روشنی میں آئندہ چل کر ہم اس سماجی تبدیلی کے عمل کا صحیح ادراک کر سکیں جو کہ ہندوستانی

معاشرے میں نوآبادیاتی نظام کے قائم ہونے سے وقوع پذیر ہوا۔

اب میں جاگیردارانہ طریقہ پیداوار کے اجزاء کو ترتیب وار بیان کروں گا۔

1- غیر آزاد لیبر سے صرف یہی مراد نہیں کہ اس سے محنت مزدوری کی خدمات ہی حاصل کی جائیں بلکہ اس کی متعدد شکلیں موجود ہوتی ہیں جاگیردارانہ طرز معاشرت میں محکوم و مقید محنت کش سرمایہ دارانہ طریقہ پیداوار کی آزاد لیبر سے دو طرح سے مختلف ہیں۔ (الف) سرمایہ دارانہ نظام میں محنت ذرائع پیداوار کے ساتھ لازم و ملزوم نہیں ہوتے بلکہ ان کی جداگانہ حیثیت ہوتی ہے اگر فیکٹری میں محنت کش کام کر رہا ہو تو وہ اپنی ملازمت چھوڑ کر دوسری جگہ ملازمت کر سکتا ہے (ب) سرمایہ دارانہ نظام میں مزدور جاگیردارانہ جبری مشقت اور بیگار سے آزاد ہوتا ہے وہ اپنی محنت کو فروخت کرنے پر خود قادر ہوتا ہے۔

2- مزدور (Direct Producer) سے قدر زائد کو ہتھیا لینے کے لئے ہر حد سے متجاوز معاشی جبر کرنا جاگیردارانہ طریقہ پیدلوار کا خاصہ ہے جبکہ سرمایہ دارانہ طریقہ پیداوار میں محض معاشی جبر ہی استحصال کی بنیاد ہوتی ہے۔

3- جاگیردارانہ طریقہ پیداوار میں پیداواری نکتے (Point of Production) پر آکر معاشی و سیاسی قوتوں کا اتصال (fusion) ہو جاتا ہے اور اس طریقہ پیداوار میں طاقت و اقتدار کا ڈھانچہ مقامی نوعیت کا ہوتا ہے جبکہ اس کے برخلاف سرمایہ دارانہ طریقہ پیداوار میں معاشی (طبقاتی) قوتوں اور سیاسی و ریاستی قوتوں میں علیحدگی ہو جاتی ہے اگرچہ یہ قوتیں ایک بورژوازی ریاست ہی کے بالائی ڈھانچے کی حدود میں اپنا وجود برقرار رکھتی ہیں اس طریقہ پیداوار کے تحت استحصالی طبقہ یعنی بورژوا استحصال شدہ طبقے کا بالواسطہ طریقے سے استحصال کرتا ہے یعنی ریاستی قوانین وغیرہ کے ذریعے سے! جبکہ جاگیردارانہ طریقہ پیداوار میں یہ استحصال براہ راست اور جابرانہ ہوتا ہے۔

4- گاؤں کی خود کفیل معیشت کہ جس میں عمل پیدائش کے ذمہ دار فرد (Direct Producer) کے لئے شے کی پیداوار ایک ثانوی ترجیح ہوتی ہے۔ اس کا بھی زیادہ تر انحصار اس بات پر ہوتا ہے کہ وہ شخص اشیاء کو اس قدر زائد تناسب سے پیدا کرے کہ وہ متوسط طبقے کی وساطت سے منڈی میں اشیاء کی گردش میں شامل ہو جائے۔ اگر اس حوالے سے جاگیردارانہ طریقہ پیداوار کا سرمایہ دارانہ طریقہ پیداوار سے موازنہ کیا جائے تو یہ واضح ہو جائے گا کہ (i) سرمایہ دارانہ طریقہ پیداوار میں اشیاء کی پیداوار کا تعین منڈی میں ان کی قدر

(طلب) کے حوالے سے ہوتا ہے اور اشیاء کی پیدائش کا عمل ہی اس لئے ہوتا ہے کہ انہیں منڈی میں فروخت کیا جائے (ii) اس طریقہ پیداوار میں محنت (Labour) بذات خود ایک شے کی حیثیت رکھتی ہے۔

5- جاگیردارانہ طریق پیداوار میں اشیاء کی فاضل پیدائش (Surplus) پر استحصالی طبقہ قبضہ جما لیتا ہے اور اسے اکٹھا کر کے بچا کر رکھنے (accumilation) کی بجائے فاضل پیدائش کو صرف (consume) کر دیتا ہے لہٰذا پیداواری وسائل اور ٹیکنالوجی کا معیار بلند نہیں ہو پاتا جس کے اثرات بعدازاں معیشت اور معاشرت دونوں پر مرتب ہوتے ہیں اور ان میں کوئی مثبت تبدیلی رونماء نہیں ہو سکتی۔ جبکہ سرمایہ دارانہ طریق پیداوار میں سرمایہ کی پیدائش کا عمل وسعت اختیار کر جاتا ہے۔ اس طریق پیداوار میں اشیاء و اجناس کی فاضل پیدائش (Surplus) کو بنیادی طور پر سرمائے میں منتقل کر لیا جاتا ہے اور اسے اکٹھا کر لینے کے بعد محفوظ (accumulate) کر لیا جاتا ہے (اگرچہ استحصالی طبقات کے اصراف میں بھی اس دوران) اضافہ ہو جاتا ہے جسے اشیاء و اجناس کی فاضل پیدائش (Surplus) سے حاصل ہونے والے سرمایے کے ذریعے ہی پورا کیا جاتا ہے) اس کے باوجود اس طریق پیداوار میں اس فاضل پیدائش (Surplus) سے حاصل شدہ سرمایے کی بدولت پیداواری قوتوں کو وسعت فراہم ہوتی ہے اور ٹیکنالوجیکل ترقی کی رفتار میں خاطر خواہ اضافہ ہوتا ہے۔

مذکورہ بالا تصور مارکسی "سٹرکچر" (Structure) کا تصور ہے۔ جاگیردارانہ طریق پیداوار کی اگر کسی مخصوص سماجی ڈھانچے (Social Structure) کے طور پر تعریف کی جائے کہ جس کی روشنی میں قرون وسطی کے شمالی ہندوستانی معاشرے کا ادراک کیا جا سکے تو اس جاگیردارانہ معاشرتی ڈھانچے (Social Structure) کے بارے میں زیادہ امکان یہی ہے کہ یہ یورپ کے جاگیردارانہ معاشرے کے مماثل نہ ہو گا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ ہمارا سامنا نہ صرف قرون وسطی کے ہندوستانی معاشروں میں رائج جاگیردارانہ سماجی ڈھانچے اور یورپی جاگیرداری میں مخصوص طرز کے اختلافات (difference) سے ہوتا ہے بلکہ یورپ میں بذات خود قائم مختلف جاگیردارانہ معاشروں میں بھی واضح فرق پایا جاتا تھا۔ مثال کے طور پر انگلستان کے جاگیردارانہ معاشرے اور مشرقی یورپ اور روس میں رائج جاگیرداری کے مابین اتنا ہی فرق تھا جتنا کہ انگلستانی جاگیردارانہ اور ہندوستانی جاگیردارانہ سماج میں فرق تھا۔ لیکن اس تمام تر فرق اور تضاد کے باوجود زیر بحث جاگیردارانہ معاشروں میں پائی جانے والی

ساختیاتی مماثلت (Structural Homology) سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا۔

جاگیردارانہ طریق پیداوار (Feudal mode of Production) اور سرمایہ دار طریق پیداوار (Capitalist mode of production) کے تصورات (concepts) پر سوچ و بچار کرنے اور ان کے بارے میں اپنے تجزیے کو ضبط تحریر میں لاتے ہوئے میں نے مارکس کے سرمایہ دارانہ طریق پیداوار سے متعلق اس تجزیے سے رہنمائی حاصل کی ہے جس کے بارے میں اس کی تصنیف کیپٹل (Capital) میں صریح بیان موجود ہے۔ اس دوران مارکس نے جاگیردارانہ طریق پیداوار کی خصوصیات (Characteristics) کی بابت نہایت ہی اختصار کے ساتھ جو اشارے کئے ہیں میں نے ان سے بھی استفادہ حاصل کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس ضمن میں جو مشکل پیش آتی ہے وہ یہ کہ مارکس نے کہیں بھی طریق پیداوار (Mode of production) کے تصور (Concept) کی جامع تعریف نہیں کی۔ چونکہ سائنسی تصور کے طور پر طریق پیداوار کو اس کے تمام تر نظری نظام (Theoretical system) کی بنیاد گردانا جاتا ہے چنانچہ یہ امر مارکسی نظری نظام (Theoretical System) کا ادراک حاصل کرنے کے لئے اس بات کا متقاضی ہے کہ اس کی مختلف تحریروں میں سے طریق پیداوار کے تصور کو اخذ کیا جائے اور پھر اس کی تشریح کی جائے۔ ہمعصر مارکسی دانشوروں نے اس جانب توجہ دی ہے لیکن ان میں سے ہر ایک کی تشریح دوسرے سے خاص طور پر اس وقت نمایاں طور پر مختلف ہو جاتی ہے جب وہ اپنی قوت ادراک پر زور دیتے ہوئے اس تصور کا مطالعہ کرتا ہے یا اس کا ترجمہ کرتا ہے۔ مثال کے طور پر التھوسرین (Althusserian) سکول نے "طریق پیداوار" (Mode of Production) کے تصور کو مارکسی تجزیے میں مرکزی جگہ دی ہے۔ اس کے علاوہ بالی بر (Balibar) کا اس ضمن میں کام بھی کسی سے ڈھکا چھپا نہیں۔ البتہ التھوسرین (Althusserian) مکتبہ فکر سے تعلق رکھنے والے فاضل دانشوروں کی طرف سے اس تصور کے ضمن میں کی جانے والی تشریح و توضیح اور ترجمہ حقیقت پر مبنی ہرگز نہیں علاوہ ازیں میں اس مکتبہ فکر کی پیروی ویسے بھی نہیں کرتا۔ بہرحال یہ ایک الگ مسئلہ ہے جس کے بارے میں بحث کرنا یا دلائل دینا زیر بحث موضوع کے سیاق و سباق سے بالکل ہی غیر متعلق ہے۔ بالکل اسی طرح ہنڈش اور ہرسٹ (1975ء) کے "طریق پیداوار کے تصور" سے متعلق اور معاشرے کے بارے میں مارکس کے تجزیے میں اس کی حیثیت کے حوالے سے قائم کردہ نظریے کو بھی میں مسترد کرتا ہوں۔ چنانچہ مجھے

طریق پیداوار کے مارکسی تصور کے بارے میں "مارکسزم" کے اپنے ادراک کے مطابق الگ سے نظریہ تشکیل دینا پڑا جو کہ "کیپٹل" اور کارل مارکس کی دیگر تحریروں کے میرے اپنے مطالعے پر مبنی تھا جن کی تعداد اتنی ہے کہ ان کا یہاں شمار کرنا ممکن نہیں۔ اسی لئے میرا تشکیل دیا ہوا طریق پیداوار کے تصور کے بارے میں نظریہ خالصتاً" میرا (original) ہرگز نہیں اور اس مقالے کے قارئین کو اس میں دوسرے اہل دانش حضرات کی صدائیں بھی ملیں گی۔ اس سلسلے میں میں نے طریق پیداوار (Mode of Production) کے تصور کے بیان (Statement) کی ترتیب نو کی کوشش کی ہے اور مجھے قوی امید ہے کہ میری اس کوشش کے نتیجے میں اس تصور کی صریحاً" وضاحت ہو سکے گی۔ اگرچہ طریق پیداوار کے مارکسی تصور کے بارے میں متعلقہ نظری (Theoretical) مسائل پر اپنے دوسرے مقالے میں جامع انداز سے بحث کی ہے (علوی 1979ء)

طریق پیداوار کے تصور کی ایک پیچیدہ کل (unity) کے طور پر ادراک کر لینے میں ایک ہندوستانی مارکسی دانشور (بینرجی 1975ء) کو بھی ناکامی ہوئی جس کا بین ثبوت اس کا میرے آرٹیکل "انڈیا اینڈ دی کلونیل موڈ آف پروڈکشن" کی تنقید میں لکھا گیا 4000 الفاظ پر مشتمل مقالہ ہے۔ میں نے اپنے مذکورہ بالا آرٹیکل میں جاگیردارانہ طریق پیداوار کے تعین کے مختلف مراحل کو بیان کیا تھا بینرجی نے اپنی تنقید میں جاگیردارانہ طریق پیداوار کے میرے بیان کردہ مراحل کا الگ الگ اکائی کی حیثیت سے تجزیہ کرنے کی کوشش کرتے ہوئے ہر مرحلے سے متعلق میرے بیان کو انتہائی "لغو" قرار دیا ہے۔ ایسا کرتے ہوئے بینرجی نے اس حقیقت کا ادراک کرنے میں اپنی نااہلیت کا ثبوت دیا ہے کہ اس نظری تصور (Theoretical concept) کا تعین کرتے ہوئے جن مراحل کا تذکرہ میں نے اپنے مقالے میں کیا انہیں ایک "کل" کی حیثیت میں جانچنا چاہیے تھا تاکہ یورپی جاگیرداری کے مختلف پہلوؤں کے ایک سادہ سے بیان کی حیثیت سے جیسے کہ فاضل مقالہ نگار نے جاگیردارانہ طریق پیداوار کے تعین کے مختلف مراحل سے متعلق میری تحریر سے یہ اخذ کر لیا تھا کہ جیسے میں نے یورپی جاگیرداری کا ایک مربوط "کل" (Unified whole) کی حیثیت سے ساختیاتی تعین (Structural determination) کرتے ہوئے ان مراحل کا ذکر کرنے کی بجائے جو کہ اس "کل" ہی کے پہلو گردانے جاتے ہیں اس کی (یورپی جاگیرداری کی) مختلف (Catgories) گنوا دیں ہوں۔

طریق پیداوار کے تصور کی مختلف مراحل (levels) کے بیک وقت تعین کے نتیجے میں متشکل ہونے والے ایک نظری تصور (Theoretical Concept) کے طور پر تفہیم میں بالکل اسی طرح کی ایک اور ناکامی "جاگیرداری کا سرمایہ داری میں تبدل" (Transition from Feudalism to Capitalism) کے موضوع پر ہونے والے مشہور مباحثے کے بنیادی نکات میں بھی نظر آتی ہے۔ اس مباحثے کا آغاز تب ہوا جب پال سویزی (Paul Sweezy) نے مورس ڈوب (Daurice Dobb) کی تحریر (Studies in the Development of Capitalism) پر (1946) پر تبصرہ کیا تھا۔ اس مباحثے کے دوران ان دونوں حضرات نے جاگیردارانہ معاشروں کے مختلف خدوخال سے متعلق اپنے بیان میں انہی (خدوخال Characteristics) کے کچھ مخصوص پہلوؤں کو ہی ان معاشروں کی جوہری خصوصیات (defining characteristics) بھی قرار دے دیا ہے۔ ڈوب (Dobb) "اس ذمہ داری" پر زور دیتا ہے جو کہ کسان (Producer) پر بالجبر اور اس کی مرضی و رضا کو خاطر میں لائے بغیر عائد کر دی جاتی ہے کہ وہ اپنے مالک (جاگیردار) کے مخصوص معاشی مطالبات کو پورا کرے۔" (1954:35 ڈوب)۔ ڈوب (Dobb) جاگیرداروں کو کسی بھی طرح یورپی نظام مزارعیت (Serfdom) کی تعریف تک ہی محدود نہیں کرتا اور نہ ہی محنت (Labour) کے طریقہ کار کے حوالے سے اسے ان دو نظاموں میں کسی قسم کی مماثلت دکھائی دیتی ہے اگرچہ کئی مبصرین نے ڈوب (Dobb) کے افکار کی غلط توجیہہ کی ہے۔ ڈوب کی تعریف (definition) ان نکات میں سے پہلے تین کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے جن کا تذکرہ میں نے سطور بالا میں کیا ہے۔ دوسری طرف سویزی (Sweezy) فیوڈلزم میں صرفی پیداوار (Production for use) یعنی (اتنی ہی پیداوار جو کہ روزمرہ کی ضروریات کو پورا کر سکے) اور زرعی پیداوار میں محض خود کفالت کے حصول کو اس کی اہم خصوصیات کے طور پر پیش کرتا ہے۔ اس کے برعکس مارکیٹ پر مبنی معیشت کے لئے منافع بخش پیداوار اولین شرط ہے۔ یعنی اپنی ضرورت سے زائد اشیاء پیدا کرکے انہیں منڈی میں لایا جائے اور منافع بخش داموں پر اسے فروخت کیا جائے۔ چنانچہ سویزی مندرجہ بالا فہرست کے چوتھے نکتے پر زور دیتا ہے۔ اس بحث کے تمام مسائل کو ہم تبھی بہتر انداز میں سمجھ سکتے ہیں اگر ہم یہ تسلیم کرتے ہوئے ان مسائل پر دوبارہ سے اس طرح غور کریں کہ سماجی ڈھانچے کا تصور دراصل ایک کلی تصور ہے (holist conception) اور اس کی تشکیل میں

پیش آنے والے تمام مراحل کو بیک وقت پیش نظر رکھنا ہو گا کہ کہیں یہ نہ ہو کہ کسی ایک مرحلے کو بنیادی حیثیت دیتے ہوئے دوسروں سے الگ تھلگ کر کے اس کا تجزیہ کر دیا جائے۔

ہندوستانی فیوڈلزم کا ڈھانچہ

برطانوی فتح سے قبل ہندوستان میں "زمین کی ملکیت" کس کی تھی! اس کا تعین کرنا جدید مصنّفین کے لئے بے شک مشکل امر رہا ہے۔ زمانہ جدید کے مورخین نے اس قضیے کے حل کے لئے زیادہ تر ان یورپی سیاحوں کی تحریروں پر انحصار کیا ہے جو کہ عہد وسطیٰ میں وقتاً" فوقتاً" ہندوستان آتے رہے۔ ان سیاحوں میں ہر ایک یہی رقم کرتا ہے کہ خطہ ہندوستان کی تمام زمین صرف اور صرف بادشاہ کی ملکیت تھی۔ اس بیان سے کسی بھی سیاح نے اختلاف نہیں کیا۔ چنانچہ ہندوستان کی زرعی تاریخ کو مرتب کرنے والوں نے بھی اسی نظریے کو اپنا لیا لیکن کچھ عرصے سے یہ نظریہ آفیشیل (official) نقطہ نظر کا اس طرح سے حصہ نہیں رہا جیسا کہ پہلے تھا (Habib '1963:110) لیکن اس قضیے پر زور دینا اصل مسئلے سے توجہ ہٹانے کے مترادف ہے۔ دوسرے فیوڈل معاشروں کی طرح ہمیں ازمنہ وسطیٰ کے دوران ہندوستان میں بھی ایک نظام مراتب دکھائی دیتا ہے جسے کہ محض طاقت ہی کے ذریعے مختلف سطحوں پر استوار کیا گیا۔ فیوڈل تعلقات کی ماہیت کا تمام تر انحصار طاقت کو موثر (جابرانہ) طور پر استعمال میں لانے کی اہلیت پر تھا۔ ان تعلقات میں کسی قدر توازن لانے میں کچھ حد تک مقامی رسوم و رواج اپنا کردار ادا کرتے تھے البتہ اکثر و بیشتر ان قوانین کی تعبیر و تشریح بھی طاقت ور لوگ (فیوڈلز) اپنے مفادات یا منشا کے مطابق ہی کرتے تھے۔ مزید برآں ان قوانین کو جاگیردار اپنی مرضی کو پیش نظر رکھتے ہوئے نافذ بھی کرتے تھے۔ اگرچہ رسوم و رواج فیوڈلز کی طاقت کو کسی حد تک محدود کرنے میں تھوڑا بہت کردار ضرور ادا کرتے تھے لیکن جب سکالرز ان رسوم کو مربوط قوانین کا درجہ دے کر اس وقت کے معاشرے پر ان کے باقاعدہ اور مکمل نفاذ کا خود ساختہ تعین کر لیتے ہیں تو اس سے سماجی حقائق واضح ہونے کی بجائے مزید الجھ جاتے ہیں۔ علاوہ ازیں کہا تو یہی جاتا ہے کہ مراتب کا مجموعی طور پر انحصار " ملکیت زمین" پر تھا لیکن حقیقت تو یہ ہے کہ مراتب اور بلند درجات کا وجود اس قدر زائد کے باعث تھا جسے کسان اپنی شبانہ روز محنت کے ذریعے پیدا کرتا تھا لیکن فیوڈلز اسے (قدر

زائد) بڑی ہی آسانی کے ساتھ ہتھیا لیتے تھے۔ اس کے بعد ہم فیوڈل معاشرے کی ترتیب و تنظیم پر اپنی توجہ مرکوز کرتے ہوئے اس میکانیت (Mechanisms) پر غور کرتے ہیں جسے استعمال میں لا کر بلند مراتب پر فائز' اختیار و طاقت کے حامل افراد قدر زائد پر قبضہ کر لیتے تھے۔

مغل حکمران طبقہ 1647ء میں بادشاہ' 8000 منصب داروں کے علاوہ ان امراء پر مشتمل تھا (Habib 1969:54) جن کا ان فوجی دستوں کی نگہداشت کرنا فرض تھا جو کہ دربار کے ساتھ منسلک کر دیئے جاتے تھے اور بادشاہ کے حضور حاضر رہتے۔ حکام بالا کی فوجی ذمہ داریاں اس نظام کے ہر سطح پر ایک نمایاں پہلو کا درجہ رکھتی تھیں اس کے ساتھ ہی زمیندار کی بھی اس ڈھانچے میں مسلمہ حیثیت تھی جو کہ طاقت کا بنیادی سرچشمہ تھا جس کو کسانوں کو قابو میں رکھنے کی ذمہ داری سونپی گئی تھی۔ اس حقیقت کو نظرانداز نہیں کرنا چاہیے کہ کسان ہی مغل انتظامی و سماجی ڈھانچے میں کلیدی حیثیت کا حامل تھا۔ حبیب 1595ء کے سرکاری اعداد و شمار کے حوالے سے بتاتے ہیں کہ زمیندار مغل حکمران اپنی سلطنت کی حدود میں (یعنی شمالی ہندوستان میں) تقریباً 4.7 ملین فوجی سپاہیوں کا اہتمام کرتے تھے جن میں 4.3 ملین پیادے اور 0.3 ملین گھڑسوار تھے۔ ان اعداد و شمار سے فوج کے غیر معمولی سائز کا بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے اگرچہ اس امر کو خارج از امکان قرار نہیں دیا جا سکتا کہ سرکاری نوعیت ہونے کی وجہ سے ان اعداد و شمار کی بابت مبالغہ آرائی کی گئی ہو اس کے باوجود ان اعداد و شمار سے اس حقیقت کا بخوبی پتہ چل جاتا ہے کہ یہ نظام مجتمع طاقت کے بل بوتے پر قائم کیا گیا تھا جس (نظام) میں اقتصادی و سیاسی قوتوں کا پیداواری نقطے پر ادغام ہوتا ہے یعنی سیاست اور معیشت کا کلی انحصار کسان پر ہے جو کہ پیداوار (Production) کے وجود میں آنے کا باعث تھا۔ یہی عنصر اس (فیوڈل) نظام کو ایشیائی طریقہ پیداوار (Asiatic mode of production) اور سرمایہ دارانہ ریاستی ڈھانچے (structure of capitalist state power) سے ممیز کرتا ہے۔

منصب داروں کو یا تو نقدی میں تنخواہیں (salaries in cash) ادا کی جاتی تھیں یا اکثر اوقات جاگیریں عطا کر دی جاتیں۔ وگرنہ انہیں مخصوص علاقے سے مالیہ وصول کرنے کی ذمہ داری سونپ دی جاتی (وصول کردہ مالیے کا کچھ حصہ انہیں تنخواہ کے طور پر اپنے پاس رکھ لینے کی اجازت ہوتی تھی)۔ انہی کو (منصب داروں) جاگیردار بھی کہا جاتا تھا۔ وہ زمین جو

جاگیروں کی صورت میں نہ دی جاتی بلکہ جس سے حاصل شدہ مالیہ براہ راست بادشاہ کے خزانے میں جمع ہو جاتا تھا اسے "خالصہ" زمین کہا جاتا تھا۔ خالصہ زمین کا تناسب وقت کے ساتھ جاگیروں کو عطا کرنے سے متعلق پالیسی کی مطابقت میں گھٹتا بڑھتا رہتا تھا۔ لیکن عموماً خالصہ زمینوں کا تناسب مجموعی زمین کی ایک چوتھائی یا بعض اوقات پانچواں حصہ ہوا کرتا تھا۔ مغلوں کے منصب داری نظام کی خصوصیت جو کہ اس کے امتیاز کا باعث تھی وہ یہ کہ " منصب داروں کو تھوڑے وقفے سے مسلسل تبدیل کیا جاتا تھا حتی کہ ایک فرد کو کوئی بھی ذمہ داری تین یا بعض اوقات چار سالوں تک کے لئے سونپی جاتی تھی۔" اس ضمن میں استثناء " وطن جاگیروں" کو حاصل تھا۔ وطن جاگیریں ایسے سرداروں (Chiefs) کی ملکیت تھیں جو کہ تقریباً خود مختار (autonomous) حیثیت کے مالک تھے۔ (Habib 1963:260)۔ منصب داروں کو بادشاہ کی رضا سے عارضی طور پر جاگیروں کا عطا کیا جانا اس نظام کو عہد وسطیٰ کے یورپ میں رائج جاگیروں اور جاگیرداروں کے نظام سے واضح طور پر ممتاز کرتا ہے۔ رائے چودھری کا خیال تو یہ ہے کہ ان جاگیرداروں (یعنی منصب داروں) کو فیوڈل لارڈ کی بجائے سرکاری اہلکار تصور کیا جانا چاہیے۔ عرفان حبیب کے عمومی تاثرات پر تبصرہ کرتے ہوئے رائے چودھری رقم کرتے ہیں کہ "معلوم حقائق کے بیان سے جو تاثر ذہنوں م ابھرتا ہے اس کے مطابق نقدی کی صورت میں تنخواہ دینے کی بجائے مالیہ وصول کرنے کی ذمہ داری سونپ دینے کے عوض جاگیریں عطا کرنے کے عمل سے بیورو کریسی کے نظام کو برقرار رکھنے میں سہولت ہوتی تھی۔" (Ray Chaudhuri 1965:102) البتہ نعمان۔ اے صدیقی کی غیر مطبوعہ ریسرچ کا حوالہ دیتے ہوئے رائے چودھری کہتے ہیں کہ اٹھارویں صدی کے دوران جب مغل سلطنت بکھر گئی تو جاگیرداروں کے کردار میں غیر معمولی تبدیلی واقع ہوئی جب وہ (جاگیردار) مستقل' وراثتی اور بہت حد تک خودمختار سرداروں (Chiefs) کی حیثیت اختیار کر گئے۔ رائے چودھری کا خیال ہے کہ اس عہد کے دوران کہ "خودمختار ریاستیں" قائم ہو گئی تھیں۔ جن کے قیام کے ساتھ ہی جبر سے نسبتاً عاری اور زیادہ امن و امان سے عبارت دور کا ظہور ہوا۔ (Ibid:103-4)

اس میں کوئی شک نہیں کہ مغل معاشرہ دیہات میں آباد "کسان" کے خون پسینے کی بنیاد پر قائم تھا۔ اور گاؤں (دیہات) میں آباد "کسان" کو زمیندار کنٹرول کیا کرتا تھا۔ معاصر تاریخی ذرائع سے گاؤں کی معاشرتی تنظیم کے بارے میں متضاد شہادتیں ملتی ہیں۔ البتہ حبیب

کے اس بیان کی صداقت کو تسلیم کر لینا چاہئے کہ "اراضی کی کسی بھی مخصوص قومیت کی اجتماعی ملکیت کی کوئی شہادت موجود نہیں۔" ___ یعنی کسان کا اپنی زرعی اراضی پر حق انفرادی طور تسلیم شدہ تھا۔ یہاں جو نقطہ زیر بیان ہے اس کی رو سے دیہی قومیت جس کی بنیاد برادریوں پر قائم تھی اس کے کسان پیدواری عمل کے علاوہ دیگر سرگرمیوں میں باہمی اشتراک عمل کا مظاہرہ کیا کرتے تھے۔" (Habib, 1963:123-4)۔ گپتا کی تصنیف "اکنامک آرگنائزیشن آف دی ویلج" (Economic Organization of the village) میں بھی اسی نقطے کی تصدیق موجود ہے۔ (Gupta 1963 : pp.33 f f)۔

عہد وسطی میں دیہی قومیتیں (Village Communities) کئی طرح سے برادری (Kinship) کے نظام سے منسلک تھیں خصوصاً جب کبھی گاؤں کے مشترکہ معاملات مثلاً مشترکہ ملکیت کے تحت زرعی اراضی کا انتظام کرنا ہوتا یا پھر ایسی خدمات کی انجام دہی جن سے مشترکہ مفاد وابستہ ہوتا تھا۔ ایسے معاملات باہمی اشتراک و تعاون ہی کے ذریعے حل کئے جاتے تھے۔ جیسا کہ یہ معلوم حقیقت ہے کہ دیہی قومیت کے خدوخال کے حوالے سے اس کا (دیہی قومیت کا) خود کفیل (self-sufficient) ہونا اس کا اہم ترین پہلو تھا اس کے ساتھ ساتھ دیہات میں ایسے پیشہ ور گروہوں کی موجودگی بھی عہد وسطی کے دیہات کی اہم ترین خصوصیات میں سے ایک تھی۔ ان پیشہ ور گروہوں کے ارکان قومیت میں شامل افراد کی ضروریات کے پیش نظر مخصوص شعبہ جات میں خدمات سرانجام دیا کرتے تھے۔ یہ بات بھی اہم ہے کہ ان پیشہ ور افراد کو گاؤں کے مشترکہ کھاتے میں سے اجرت نہ دی جاتی تھی بلکہ روایت پر عمل کرتے ہوئے ہر کسان کو فصل کی کٹائی کے وقت اپنی پیداوار سے تھوڑا سا حصہ ان "گاؤں کے ملازمین" کو دینا ہوتا تھا۔ اگرچہ یہ افراد "گاؤں کے ملازمین" (عرف عام میں انہیں کمی کہا جاتا ہے) کا رتبہ رکھتے تھے مگر یہ گاؤں میں بسنے والی برادری سے باقاعدہ تنخواہ نہ پاتے تھے۔

تب گاؤں بھی دو طرح کے ہوا کرتے تھے یعنی زمینداری گاؤں اور رعیتی گاؤں! زمینداری گاؤں میں زمیندار مقامی سردار یا آقا ہوتا تھا۔ اس کی یہ حیثیت اس وقت تک برقرار رہتی جب تک وہ ریاست کی طرف سے اس پر عائد کردہ ذمہ داری کو نبھاتا رہتا جس کے تحت زمیندار کو مخصوص علاقہ سے مالیہ وصول کر کے ریاستی (شاہی) خزانے میں جمع کرانا ہوتا تھا۔ ہندوستان کے فیوڈل ڈھانچے میں زمیندار کا عملی کردار انگلستان کے فیوڈل لارڈ سے

اگرچہ ہو بہو مشابہت تو نہیں رکھتا لیکن کسی حد تک مماثل ضرور ہے مزید برآں اس کے (زمیندار کے) کردار کے اس پہلو کو ہندوستان کی بیانیہ تاریخ نویسی میں مناسب طور سے نمایاں نہیں کیا گیا بلکہ زمیندار کی طرف سے ادا کئے جانے والے کردار کی تشخیص کرتے ہوئے اس کے حقوق و فرائض سے متعلق متضاد آراء کو جاری کر کے اسے بیحد پیچیدہ بنا دیا گیا ہے۔ "زمیندار" کی اصطلاح کے بارے میں بھی یہ کہا جاتا ہے کہ مختلف طاقت اور رتبہ رکھنے والے افراد "زمیندار" کی تعریف کے زمرے میں آتے ہیں یعنی ایک چھوٹے سے گاؤں کے چھوٹے سے سردار سے لے کر "بہت بڑی سلطنت کے مالک" تک کو زمیندار ہی کہا جاتا ہے۔ اس اصطلاح کے مختلف معانی و مفاہیم کے بارے میں حبیب نے اپنی کلاسیکی تحقیقی تصنیف میں کافی تفصیل سے اظہار خیال کیا ہے۔ مغل سلطنت کے دور میں زمینداروں کی درجہ بندی کرتے ہوئے نورالحسن نے انہیں تین واضح درجات میں تقسیم کیا ہے یعنی (1) خودمختار حیثیت کے مالک سردار (2) حاکم و محکوم کے مابین واسطے کا کردار ادا کرنے والے زمیندار (intermediary zamindars) اور (3) بنیادی یا کم حیثیت کے زمیندار! لیکن حقوق اور فرائض کے اعتبار سے زمینداروں کے ان درجوں میں امتیاز قائم کرتے وقت نورالحسن یہ تنبیہہ بھی کرتے ہیں کہ تینوں درجوں کے زمینداروں کے حقوق یا پھر فرائض کو مخصوص حیثیت حاصل نہیں بلکہ ایک ہی طرح کے فرائض اور حقوق ایک سے زیادہ درجوں سے تعلق رکھنے والے زمینداروں کو تفویض کئے جا سکتے تھے۔

-(Nurul Hasan 1964:108 ff)

اس طرح کے ضروری امتیازات جو کہ ہمارے لئے فیوڈل طریقہ پیداوار کے ڈھانچے کو جاننے کے لئے مد و معاون ثابت ہو سکتے ہیں عرفان حبیب کے تجزیے میں ان امتیازات (ضروری خصوصیات) سے متعلق قطعا" کوئی تذکرہ نہیں ہے۔ عرفان حبیب کے مطالعے میں زیادہ تر توجہ فیوڈل ڈھانچے کے نظری تصور (Theoretical Concept) کی بجائے ان گروہوں کی نشاندہی پر صرف کی گئی ہے جنہوں نے کسانوں سے "قدر زائد" کو ہتھیا لینے میں حصہ لیا۔ اس ضمن میں عرفان حبیب رقم طراز ہیں "بڑے سرداروں اور چھوٹے زمینداروں کے لئے ایک ہی اصطلاح کو استعمال میں لانے میں ایک اچھائی کا پہلو مضمر ہے..... اس حقیقت پر زور دیتے ہوئے کہ مغل حکومت کے نقطہ نظر سے مقامی استبدادی حکومتوں کا ایک سلسلہ پوری سلطنت میں قائم تھا۔ کہیں نیم خود مختار افراد ان حکومتوں کے سربراہ تھے

اور کہیں قدرے مطیع لوگ! کہیں ان استبدادی حکومتوں پر سردار فائز تھے اور کہیں معمولی زمیندار! مختلف پس منظر میں یہ دو مختلف حیثیتیں رکھنے والے افراد ایک ہی طبقے کو تشکیل دیتے ہوئے دکھائی دیتے تھے۔ (Habib 1963:183-4)۔ اس طرح فیوڈل نظام و مراتب کے خلط ملط کر دینے سے معاشرے کے اہم ساختیاتی خدوخال نمایاں ہونے کی بجائے دھندلا جاتے ہیں خاص طور پر گاؤں میں زمیندار کا کردار اس طرح کے تجزیے سے قطعاً" واضح نہیں ہو پاتا۔ جس کا واضح ہونا بہت ضروری ہے کیونکہ زمیندار ہی کسان کو براہ راست طور پر کنٹرول کرتا ہے۔ کسان پر نافذ کیا جانے والا یہی کنٹرول ہی پورے نظام کا بنیادی ستون تھا۔ اس لئے گو کہ میں حبیب کے مطالعے پر ان کے مشاہدے کی گہرائی اور مغل معاشرے سے متعلق اس میں دیئے گئے شواہد کی بنا پر کافی انحصار کرتا ہوں لیکن میرا تجزیہ ان کے تجزیے سے کافی مختلف ہے۔

گاؤں کی سطح کا زمیندار کہ جسے نورالحسن بنیادی (Primary) زمیندار کا نام دیتے ہیں پورے نظام کا محور تھا۔ یہ بنیادی (Primary) زمیندار ہی تھا جو کہ کسان سے "قدر زائد" کو ہتھیا لینے کے عمل پر براہ راست طور پر شامل تھا۔ اس کے اس کردار کی ناگزیریت سے صرف نظر کر لیا جائے تو پورا نظام ہی ناقابل فہم ہو جاتا ہے کیونکہ پورے فیوڈل ڈھانچے کی لازمی بنیاد وہی (بنیادی زمیندار) تھا۔ وہ کسان کو کنٹرول کرتا اور بلا تامل ان اختیارات کا استعمال کرتا تھا جو کہ اسے کسان پر حاصل تھے۔ اس ضمن میں اس جبر اور سخت گیری کا ذکر بہت اہم ہے جس کا زمیندار کی طرف سے کسان پر اطلاق کیا جاتا تھا جو کہ فیوڈل طریقہ پیداوار اور اس سے جنم لینے والے پیداواری رشتوں کے وجود کے لئے لازمی شرط ہے۔ وہ وسیع اختیارات جو کہ زمیندار کو کسان پر حاصل تھے ان میں سے ایک یہ بھی تھا جس کی نورالحسن یوں نشاندہی کرتے ہیں "زمینداروں کو یہ حق بھی حاصل تھا کہ وہ کسانوں کو اپنی زمینوں کو چھوڑ کر چلے جانے سے باز رکھ سکیں اور انہیں اس پر مجبور کر سکیں کہ ان کے (زمینداروں کے) تصرف میں جس قدر بھی قابل کاشت زمین ہے وہ (کسان) اسے زیر کاشت لائیں۔" (Nurul Hasan 1964:117)۔ حبیب اسی بات میں اضافہ کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ "حکومتی اہلکاروں کا یہ حق فرض کر لیا گیا تھا کہ وہ بھگوڑوں (زمین چھوڑ کر چلے گئے کسانوں) کو پکڑ کر زبردستی واپس لائیں۔" یہی بنیادی وجہ تھی جس کے باعث بنیادی (Primary) زمینداروں کے لئے بڑے سرداروں کی سرپرستی کا حصول اہم ضرورت بن گیا تھا کیونکہ بڑے

اور طاقتور سردار اپنی طاقت اور رسوخ کے ذریعے بھاگے ہوئے کسان کو واپس لاتے اور ان کے اصل مالکان (بنیادی زمینداروں) کو واپس کرتے تھے۔ اس طرح فیوڈل ڈھانچے کو برقرار رکھنے میں بڑے زمیندار (سردار) اپنا کردار ادا کرتے تھے۔

رعیتی دیہات میں صورتحال کچھ مختلف تھی۔ کیونکہ وہاں کسان نظری طور پر زمیندار یا تعلقہ دار سے کسی نہ کسی حد تک آزاد تھے۔ اس کے باوجود ان دیہات میں "مقدم" کی صورت میں عہدیدار موجود ہوتا تھا۔ مالیہ وصول کرنے کی ذمہ داری کے علاوہ اسے دیگر نوعیت کے وسیع اختیارات بھی حاصل تھے۔ یہ وراثتی عہدہ تھا اس کے بارے میں عرفان حبیب رقم طراز ہیں۔ "وہ کبھی بھی صحیح معنوں میں سرکار کا ملازم نہ ہوتا تھا۔" وہ مزید کہتے ہیں۔ "اس کے دفتر اور اختیارات کے عمل میں رونما ہونے والی تبدیلی کے عمل کے نتیجے میں ..... ایک مرتبہ جب یہ عہدہ متمول کسانوں کے تصرف میں آ جاتا تو یہ ان کے اپنے دیگر بھائیوں (اس علاقے کے کسانوں) پر تسلط کو قائم کرنے کا ذریعہ بن جاتا تھا۔" (30-129 : Habib 1963) ان کا کہنا یہ بھی ہے کہ "جوں جوں مقدم اور عام کسانوں کے درمیان فاصلہ (تفاوت) بڑھتا جاتا اور گاؤں پر اس کا اقتدار بڑھتا جاتا تو ایسے میں بالکل یوں لگتا کہ اسے زمیندار کو حاصل بعض حقوق سے کافی حد تک مماثل (حقوق) حاصل ہو گئے ہیں۔" (Habib 1963:133) چنانچہ ایسے حالات میں مقدم حقیقی معنوں میں زمیندار کے متبادل کے طور پر ابھر کر سامنے آ جاتا اور وہی ذمہ داری نبھاتا جو فیوڈل طریق پیداوار اور اس سے جنم لینے والے پیداواری رشتوں کو قائم و دائم رکھتی تھی یعنی کسانوں کو مطیع کرنا اور ان سے "قدر زائد" کو ہتھیا لینا۔

لہٰذا "زمیندار" یا اس کے متبادل یعنی "مقدم" کا اس نظام کو قائم رکھنے میں بہت ہی اہم کردار تھا۔ جسے زیادہ بہتر طور پر سمجھنے اور واضح کرنے کی ضرورت ہے۔ نورالحسن اپنے مقالے جس میں سے کئی حوالہ جات مذکورہ بالا سطور میں نقل کئے گئے اس کے حاشیے میں وہ لکھتے ہیں۔ "اس مقالے کا مقصد مورخین کی توجہ مغل دور میں رائج زمینداری نظام اور اس کے، طریق کار کی طرف فوری طور پر مبذول کرانا ہے۔" اور ان کی طرف سے یہ کوشش قابل تحسین ہے۔ ہندوستانی مورخین کی جانب سے تاریخی شواہد کے بہت ہی محتاط اور باریک بینی کے ساتھ کی گئی جانچ سے متشکل ہونے والی روایت کی موجودگی میں ان کی توجہ کا رخ اس جانب موڑنے کی اشد ضرورت ہے کہ اس وقت (مغل دور میں) ہندوستانی

معاشرے میں رونما ہونے والے اقتصادی اور سماجی تعلقات کے ڈھانچے کے بارے میں نظری ابہام کو دور کیا جائے یعنی (Theoretical Clarification) پر دھیان دیا جائے مزید بر آں ہمعصر ہندوستانی معاشرے کے محرکات (dynamics) کی تفہیم کے لئے مساعی کی جائیں۔

اس سیاق و سباق میں ایک تصور جو کہ سب سے زیادہ ناقابل فہم ہے وہ مقامی طاقت کے ڈھانچے کی تشکیل کا تصور ہے جسے کہ متذکرہ بالا سطور میں فیوڈل طریق پیداوار کے لئے لازمی شرط قرار دیا گیا ہے۔ مغل سلطنت میں مضمر "مطلق العنانی ریاست" کے نظام کار کو ذہن میں رکھتے ہوئے جب اس بات پر غور کیا جائے کہ مغل نظام سلطنت کس حد تک اس شرط کو پورا کرتا ہے؟ اس سے پہلے ہم اس حقیقت پر غور کر چکے ہیں کہ زمیندار گاؤں میں آباد کسانوں پر براہ راست تسلط قائم کئے ہوئے تھا اور اس کے اہم ترین فرائض میں یہ شامل تھا کہ وہ کسانوں کو اپنے کنٹرول میں رکھے اور ان سے زمیندار کے لئے جس قدر بھی ممکن ہو زیادہ سے زیادہ جسمانی مشقت لے۔ اس تمام تر نظام کی نمود و بقاء کا مکمل انحصار زمیندار ہی پر تھا۔ اس کے علاوہ مقامی سطح پر طاقت جو کہ زمیندار میں مرتکز ہوتی تھی اس میں اور اس سے بالا دیگر مقتدر حلقوں میں مختلف سطحوں پر لازمی تناؤ بھی پایا جاتا تھا (اگرچہ زمیندار اور اس سے بالا مقتدر حلقے ایک دوسرے کے مفاد کی تکمیل بھی کرتے تھے)۔ یہ تناؤ اپنا اظہار ہر سطح پر کیا کرتا تھا۔ یہ تناؤ یا آویزش "مطلق العنان" ریاست کی مستقل کمزوری کو واضح کرتی تھی۔ نورالحسن نے مغل "مطلق العنان ریاست" کے اندرونی ڈھانچے میں پنہاں اس تناؤ کی بڑی خوبی سے نشاندہی کی ہے چنانچہ یہ مناسب ہو گا کہ ان کی تحریر کا درج ذیل کی سطور میں حوالہ دیا جائے۔

وہ لکھتے ہیں "زمیندار طبقے نے قرون وسطیٰ کے ہندوستان کی سیاسی' اقتصادی اور ثقافتی زندگی میں اہم کردار ادا کیا ہے ..... زمیندار طبقے کو ملک کی اقتصادی زندگی۔ زرعی پیداوار' دست کاری اور تجارت پر غیر معمولی تصرف اور اختیار حاصل تھا۔ اس کے باوجود کہ استعماری (مغل) حکومت اور زمینداروں کے مابین پیداوار کے بیشتر حصے پر اپنا قبضہ جما لینے کے لئے مستقل آویزش رہتی تھی لیکن عموماً موخرالذکر اقتصادی استحصال کے اس عمل میں اول الذکر کے حصہ دار بن جاتے۔ سیاسی لحاظ سے تو مغل حکومت اور زمیندار طبقے میں عام طور پر مفادات کا تصادم رہتا تھا لیکن اس کے ساتھ ہی زمیندار طبقہ مغل سلطنت کا سب سے اہم اور مرکزی حصہ بھی تھا۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ مغل شہنشاہ کو سب سے زیادہ مشکلات

زمینداروں ہی کی سرگرمیوں کی وجہ سے پیش آتی تھیں اس کے باوجود انتظامیہ کو موخرالذکر پر انحصار کرنے کے سوا' اور کوئی چارہ نہ تھا۔ ثقافتی میدان میں مختلف زمینداروں کے شاہی دربار سے منسلک ہو جانے سے مختلف علاقوں' قومیتوں' نیز شہری و دیہی ثقافتوں کے اختلاط کے عمل کو غیر معمولی جلا ملی۔ اس کے برعکس علیحدگی پسندانہ' مقامیت پر مبنی اور علاقائیت سے عبارت رجحانات کی بڑے ہی موثر طریق سے سرپرستی کرنے کا کام بھی زمیندار ہی سر انجام دیا کرتے تھے (Nurul Hasan 1964:107)- اس تمام تر بحث سے یہی اخذ ہوتا ہے کہ مطلق العنان ریاست گاؤں کے زمیندار کی مقامی طاقت کو ختم نہ کر سکی جو کہ اس کے اپنے وجود کے برقرار رہنے کے لئے لازمی شرط تھی۔

یہاں ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ وہ تمام ضروری شرائط جن کی مدد سے ہم فیوڈل طریق پیداوار کے ساختیاتی ڈھانچے کا فہم حاصل کر سکتے ہیں وہ تمام کی تمام کہ جن کا ہم نے سطور بالا میں تجزیہ بھی کیا ہے عہد وسطیٰ کے شمالی ہندوستان کے دیہی معاشرتی ڈھانچے میں بلا شک و شبہ اپنا وجود رکھتی تھیں۔ فیوڈل یا نیم فیوڈل کی اصطلاح ہمعصر ہندوستانی دیہی ڈھانچے کو بیان کرتے وقت بھی استعمال کی جاتی ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں ہے۔ ایسا عموماً صورتحال کا نظری تجزیہ کرنے کی بجائے عمومی اور غیر سنجیدگی پر مبنی جائزہ لیتے ہوئے ہوتا ہے۔ صحیح صورتحال تو یہ ہے کہ ہمعصر ہندوستانی معاشرہ دو سو سال کے نوآبادیاتی تجربے سے متشکل ہوا ہے اور اس کا مکمل اور جامع انداز سے ادراک اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اس معاشرے میں نوآبادیاتی نظام کے باعث رونما ہونے والی تبدیلی کو پوری طرح سے نہ سمجھا جائے۔

گزشتہ سطور میں میں نے کسانوں کا تذکرہ کیا ہے جو کہ "زمیندار" یعنی فیوڈل کے دست نگر اور تابع تھے۔ لیکن آزاد مالکان اراضی (Peasant proprietors) کا ایک طبقہ بھی موجود تھا۔ اگرچہ انہیں حاصل آزادی کے تناسب اور پیمانے کا تعین ایک مشکل امر ہو گا۔ مالکان اراضی کو حاصل آزادی کا انحصار بھی اس علاقے میں مقتدر طبقے کو حاصل طاقت اور رسوخ سے مرتب ہونے والے برتاؤ پر تھا۔ مالکان اراضی کی اکثریت ایسے دیہات میں بستی تھی جہاں قومیتی تنظیم (Communcal organization) بہت مضبوط تھی اور مقدم کو اتنی طاقت حاصل نہ ہو سکی تھی کہ وہ صحیح معنوں میں "زمیندار" کے متبادل کے طور پر ابھر سکے۔ اس کے علاوہ اس عہد میں طبقاتی رشتوں کی ایک اور نوعیت بھی اپنا وجود رکھتی تھی جو

عرفان حبیب کے خیال میں "دیہی سرمایہ داری" (Rural Capitalism) کی ابتدائی شکل تھی۔ اس سے مراد وہ بڑے مالکان اراضی ہیں جو کہ اجرت کے عوض محنت کشوں سے اپنے کھیتوں میں کام کراتے تھے۔ اس طریق کار کو "خود کاشت" کہا جاتا تھا۔ یہ مالکان اراضی جیسا کہ معتبر حوالے سے کہا گیا ہے کہ "محنت کشوں کو ملازمین کے طور پر رکھتے اور انہیں زراعت کے کام پر لگا دیتے۔ ان سے ہل چلواتے، فصل کی بوائی اور کٹائی کرواتے، کنوؤں سے پانی نکالنے کا کام لیتے تھے اور انہیں طے شدہ اجرت ادا کرتے تھے۔ یہ اجرت یا تو جنس کی صورت میں دی جاتی یا نقدی کی صورت میں۔ جبکہ محنت کشوں کی زرعی سرگرمیوں سے ہونے والی کل پیداوار مالکان اراضی اپنے قبضے میں لے لیتے تھے، (Habib 1969:47) عرفان حبیب اپنے مطالعے میں "بے زمین کھیت مزدوروں کے بہت بڑے طبقے" کی موجودگی کا ذکر کرتے ہیں، جن سے زندگی کی بہت ہی بنیادی ضروریات کی فراہمی کے عوض کھیتوں میں کام لیا جاتا تھا ..... یہ بے زمین کھیت مزدور نچلی ذاتوں سے تعلق رکھتے تھے یہ کسانوں اور بڑے کاشتکاروں کے مفادات کو پورا کرنے پر مجبور تھے۔ اس طرح ایک وسیع دیہی پرولتاریہ وجود میں آگئی تھی۔ اس پرولتاریہ کو اس کی اقتصادیات کے علاوہ دیگر نوعیت کی مجبوریوں کی وجہ سے برقرار رکھا گیا تھا۔" (Ibid, 48) عرفان حبیب کے مطابق وہ طبقات جو زمین کو خود کاشت کرتے تھے وہ بنیادی طور پر زمینداروں اور گاؤں کے سربراہوں (مقدموں) پر مشتمل ہوتے تھے۔ لیکن یہ محسوس ہوتا ہے کہ خود کاشت کا عمل صرف چند مخصوص (Specialized) فصلوں کی کاشت ہی سے وابستہ تھا۔ مزید برآں جیسا کہ عرفان حبیب نشاندہی کرتے ہیں کہ اہل اقتدار "مالیہ" اور افسران مال کے ذریعے "رعیت کاشت" کے طریق کار کو "خود کاشت" میں بدلنے پر سرکاری پابندی (official ban) نافذ کر دیتے تھے۔ (Ibid, 69) چنانچہ اسے ابھی طے شدہ حقیقت نہیں کہا جا سکتا کہ عہد وسطی کے ہندوستان میں زیادہ تر رائج فیوڈل طریق پیداوار کے ہوتے ہوئے بھی سرمایہ دارانہ (Capitalist) انداز کاشتکاری کے رجحانات ظاہر ہونا شروع ہو چکے تھے۔ کیونکہ اجرتی محنت (Wage Labour) کا ہونا سرمایہ دارانہ نظام کی ابتداء کے لئے کافی وجہ ہرگز نہیں علاوہ ازیں ابھی تک تاریخی ماخذوں سے ایسی کوئی شہادت منظر عام پر نہیں آئی جس سے پتہ چل سکے کہ ایسے عمل (Process) کا آغاز ہو چکا تھا جس کے نتیجے میں عامل پیدائش یعنی کسان کو ذرائع پیداوار (means of production) سے الگ کر دیا جائے اور زمیندار کا اس پر غلبہ بھی ختم ہو

جائے۔ اور آزاد محنت کش طبقہ ظہور میں آ جائے۔

ہندوستان کے دیہی معاشرے میں واضح تبدیلی اس وقت آئی جب یہاں پر برطانوی راج کا آغاز ہوا۔ اس وقت کاشتکار اور استحصالی طبقات کے باہمی تعلقات میں ساختیاتی تبدیلی رونما ہوئی اور اس کے ساتھ عمل پیدائش سے وابستہ سماجی تعلقات کی نوعیت بھی بدل گئی۔ لیکن اس نقطے پر مزید بحث کرنا سراسر لاحاصل ہو گا کیونکہ ایسا کرنے سے مسائل سلجھنے کی بجائے مزید الجھ کر رہ جائیں گے۔ چنانچہ بامقصد طور پر بات کو آگے بڑھانے کے لئے یہ ضروری ہو گا کہ ہم ایمبری (Embree) کے "انیسویں صدی کے ہندوستان میں زمینداری (land holding) پر برطانوی اداروں کے اثرات" سے متعلق خیالات سے اپنی بات کا آغاز کریں۔ ایمبری ہندوستان کی زمینداری پر برطانوی اداروں کے تین اثرات گنواتا ہے۔ ان میں سے پہلا "نجی جائیداد (ملکیت)" کا ادارہ ہے (یعنی نجی جائیداد کا جو تصور برطانیہ میں رائج تھا) جو کہ اٹھارویں صدی کے اختتامی عرصے اور انیسویں صدی کے آغاز میں ہندوستان میں متعارف کروایا گیا --- ایمبری یہ بھی کہتا ہے کہ "وقت کا دورانیہ بہت اہم ہے کیونکہ اس (ادارے) کا ضروری اثر 1850ء تک ہی محسوس ہونا شروع ہوا تھا۔" دوسرا ادارہ "اہل اور قابل حکومت" کی موجودگی تھی جبکہ تیسرا ادارہ "قانون کا نظام" تھا۔ جس کے نفاذ کا قریبی تعلق جائیداد کی نجی ملکیت کے سوال سے تھا (Embree, 1969)

کچھ لوگ اس خیال سے اتفاق نہیں کرتے کہ زرعی اراضی کے مالکانہ حقوق نو آبادیاتی حکومت نے ہندوستان میں متعارف کرائے ان کی رائے ہے کہ زرعی اراضی کے مالکانہ حقوق مغل دور میں بھی وجود رکھتے تھے کیونکہ تب بھی زمینداری حقوق کو خریدا اور فروخت کیا جا سکتا تھا۔ جیسا کہ ہم نے مذکورہ بالا سطور میں اس کا ذکر کیا ہے کہ عہد مغلیہ کے دوران زمینی جائیداد سے مراد دراصل کسان سے ہتھیائے گئے "قدر زائد" میں سے حصہ بانٹنے کا حق تھا۔ جس کے حصول کے لئے دعویدار (زمیندار) کو طاقت کا بھی استعمال کرنا پڑتا کیونکہ اس کے بغیر اسے قدر زائد میں اپنا حصہ نہ ملتا تھا۔ مزید برآں مغل دور میں ان افراد کے نزدیک جو مقتدر طبقے سے تعلق رکھتے تھے زرعی اراضی کی کوئی خاص قدر و قیمت نہ تھی کیونکہ قابل کاشت اراضی کی بہتات تھی اور شمالی ہندوستان کی تمام تر اراضی کو زیر کاشت لانے کے لئے افرادی قوت کی کمی تھی۔ اراضی کو تبھی اپنے قبضے میں لایا جاتا تھا جب زمیندار طبقے کے تصرف میں اتنی افرادی قوت ہوتی کہ جن کی محنت کے بل بوتے پر اس اراضی کو زیر کاشت

لایا جا سکتا اور اس سے پیداوار حاصل کی جا سکتی۔ لہٰذا زمین کی اتنی قدر و قیمت نہ تھی جتنی کہ ان کسانوں کی جو کہ اسے زیر کاشت لاتے۔ زمینداروں کو سب سے زیادہ اس بات کا خوف ہوتا تھا کہ کہیں کاشتکار اس کی زمین سے بھاگ کر کہیں اور نہ چلا جائے اسے اس کی قطعاً" کوئی پرواہ نہ تھی کہ کوئی اور آکر اس کی زمینوں پر آباد ہوا ہے یا نہیں! بلکہ اس کے لئے تو یہ بات زیادہ مفید ہوتی اگر کوئی اور بھی آکر اس کی زمینوں پر سکونت اختیار کرتا کیونکہ اس طرح اس کی زیادہ زمین زیر کاشت آتی اور اس طرح پیداوار میں بھی اضافہ ہوتا۔ لیکن زمینی ملکیت کا نیا تصور جو کہ نوآبادیاتی دور کے ساتھ ظہور میں آیا اس میں خاص بات یہ تھی کہ اس میں کسان کو زمین سے بے دخل کر دینے کا نقطہ شامل تھا۔ ہم ملکیت کے اس تصور کا کہ جس کی طرف ایمبری نے اشارہ کیا ہے صحیح طور سے ادراک نہیں کر سکتے اگر ہم اپنے آپ کو زمینی ملکیت کے تصور تک ہی محدود کر لیں اور کسان کے رتبے میں تبدیلی اور اس سے جنم لینے والے پیداواری رشتوں کے سماجی اثرات اور سیاسی طاقت کے ڈھانچے مٰیں در آنے والی تبدیلی جو کہ "اہل حکومت" اور "قانون کے نظام" سے مطابقت رکھتی ہو اس کا بھی احاطہ نہ کر لیں ایمبری بھی ان تبدیلیوں کا باعث انہی اداروں کے اثرات ہی کو قرار دیتا ہے۔

لیکن اس تبدیلی کا جو کہ نوآبادیاتی راج ہندوستان میں لے آیا سب سے بڑا اثر یہ ہوا کہ سرداروں اور زمینداروں کی اس مقتدر حیثیت کا خاتمہ ہو گیا جو کہ اس سے پہلے انہیں اپنی زمینوں کی حدود تک حاصل تھی۔ اس طرح پہلے تو ان کی "معاشی اور سیاسی طاقت کا انحصار پیداوار پر تھا" جو کہ (جیسا کہ ہم پہلے بات کر چکے ہیں) فیوڈلزم کے ساختیاتی ڈھانچے کے وجود کے لئے بنیادی شرط ہے۔ بعینہٖ کسان پر زمیندار کے حاکمانہ تصرف کو بھی ختم کر دیا گیا چنانچہ اب نوآبادیاتی ریاست کے تحت زرعی اراضی بورژوا جائیداد کی شکل اختیار کر گئی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اقتصادی اور سیاسی طاقت میں علیحدگی ہو گئی۔ نوآبادیاتی حکومت کی طرف سے زرعی زمین کی ملکیت سے متعلق نئے نظام کے قیام کے دوران بہت اہم تبدیلی اس وقت آئی جب بنگال میں "مستقل بندوبست اراضی" (Permanent Settlement) کیا گیا۔ اس بندوبست کی ابتداء 1793ء میں ہوئی۔ "مستقل بندوبست اراضی" کے متعارف ہونے کے ساتھ ہی دیہات کے اقتصادی و سماجی ڈھانچے میں بھی بنیادی تبدیلیاں واقع ہوئیں۔ کسان (کاشتکار) کو زمین سے بے دخل کر دیا گیا کیونکہ اب یہ زمیندار کی ملکیت قرار

دے دی گئی تھی۔ اس کے ساتھ ہی زمیندار کو حاصل مطلق العنانی اختیارات (اور اسے اپنی فوج رکھنے کا حق) کا خاتمہ کر دیا گیا جیسا کہ ایک مورخ کہتا ہے "کارنوالس نے زمینداروں سے ان کے عدالتی اور امن و امان برقرار رکھنے کے فرائض (duties) واپس لے لئے۔" (Sinha, 1962:153) یہاں پر فرائض (duties) کا لفظ دراصل قوت اور اختیار کی جگہ پر استعمال کیا گیا ہے۔ اسی خیال (idea) کو ایک نو آبادیاتی افسر (Thomes Law) تھامس لاء نے زیادہ واضح انداز میں اس طرح بیان کیا ہے۔ "سابقہ ادوار میں اسکاٹ لینڈ کے لارڈز اور انگلستان کے بیرنز (Barons) کو جرمانے عائد کرنے اور عدالت منعقد کرنے کے اختیارات ودیعت کئے گئے تھے لیکن زمانہ حال میں یہ نقصان دہ حقوق ان سے واپس لے لئے گئے ہیں البتہ زمین کی ملکیت کے حقوق انہی کے رہے۔ یہی کچھ ایشیا میں بھی کیا گیا۔ (Quoted in Guha 1963:177) اس طرح لینڈ لارڈ اب محض زمین کا مالک (Land Owner) بن کر رہ گیا۔

زرعی اراضی اب بالکل اسی طرح سے "بورژوا زمینی جائیداد" کی شکل اختیار کر گئی۔ جس طرح مارکس نے گزو (Guizot) پر تنقید کرتے ہوئے اس اصطلاح کا استعمال کیا تھا جب اس نے لکھا "1789ء کے فرانسیسی فیوڈل زمینداروں کے برعکس یہ (انگلستانی) زرعی اراضی کے مالکان کہ جنہوں نے بورژوا کے ساتھ اتحاد کر لیا تھا اور جو اتفاق سے ہنری ہشتم کے دور میں اٹھ کھڑے ہوئے (باغی ہو گئے تھے) وہ بورژوا طبقے کی طرز حیات سے قطعاً بدکتے نہ تھے بلکہ انگلستان سے تعلق رکھنے والے زرعی اراضی کے مالکان اس (بورژوا) طبقے کے رہن سہن کی جانب موافقانہ رویہ رکھتے تھے۔ اصل حقیقت یہ تھی کہ ان کی جاگیریں اب فیوڈل نہیں بلکہ بورژوا جائیداد (bourgeois properties) بن گئی تھیں۔" (Marx 1953:347) انگلستان میں بورژوا انقلاب کے ابتدائی مراحل کے دوران زرعی اراضی کے حوالے سے "محنت کے عمل" (Labour process) میں کسی بھی قسم کی بنیادی تبدیلی ابھی دور از کار تھی کیونکہ کاشتکاری کے طریقہ کار میں سائنسی جدتیں اور نئے طرز کے زرعی آلات کی شکل میں زراعت پر ابھی اس قدر سرمایہ داری نہ ہوئی تھی۔ جس قسم کی تبدیلی اس وقت رونما ہوئی بڑے واضح طور سے دکھائی دے رہی تھی وہ تبدیلی پیداوار کے سماجی رشتوں (Social relations of production) کے حوالے سے تھی .بعینہ اسی طرح کی تبدیلی ہندوستان میں بھی کی جا رہی تھی۔ پیداواری رشتوں میں تبدیلی آتی جا رہی تھی اور بورژوا زمینی ملکیت

(bourgeis landed properties) کے ادارے کو قائم کیا جا رہا تھا۔ ہندوستان میں تبدیلی کا یہ عمل طویل دورانیے پر محیط تھا کیونکہ نوآبادیاتی راج مختلف اوقات میں مختلف علاقوں کی جانب اپنے آپ کو وسعت دیتا رہا قبل از انگریزی دور ہر علاقے کے دیہات میں پیداواری رشتوں میں انگریزی عہد کی ابتداء سے جو تبدیلیاں رونما ہوئیں انہیں آسانی سے بیان کرنا یا رقم کرنا ایک مشکل امر ہے۔ لیکن ہر جگہ ایک چیز مشترک تھی یعنی اب جبکہ نوآبادیاتی دور کا آغاز ہو چکا تھا استحصالی طبقے کی "قدر زائد" تک رسائی (جو کہ کسان پیدا کرتا تھا) حاصل کرنے اور اس پر قبضہ جمانے کا ذریعہ طاقت اور جبر کا براہ راست استعمال نہ تھا بلکہ نوآبادیاتی حکومت کی طرف سے قائم کردہ مالکانہ حقوق کا ادارہ اس طبقے (استحصالی طبقے) کے لئے ایک موثر ہتھیار تھا جس کو وہ استعمال میں لا کر کسان یا مزارعے کو اپنی زمین سے بڑی ہی آسانی کے ساتھ بے دخل کر سکتے تھے۔ چنانچہ کسان یا کاشتکار اب براہ راست طبعی (جسمانی) جبر کی بجائے اقتصادی جبر کے تحت آ گیا تھا جس کا تجربہ کئی کسانوں کو فوری طور پر ہوا جب انہوں نے زمیندار سے کہ جسے وہ اپنی محنت کو فروخت کرتے تھے اپنی روزی کے ذرائع تک رسائی حاصل کرنے کے لئے رجوع کیا تو انہیں زمینوں سے بے دخل کر دیا گیا۔

اب زمیندار کو کاشتکار پر براہ راست جبر کے ذریعے غلامی مسلط کرنے کی ضرورت نہ رہی اور نہ ہی کاشتکار کے بھاگ جانے کی صورت میں وہ اس کا پیچھا کر کے اسے اپنی زمینوں پر دوبارہ لا سکتا تھا۔ زمیندار کو اب اس کی ضرورت بھی نہ تھی۔ کسان یا مزارع ان ذمہ داریوں سے مبرا ہو چکا تھا جو اس پر فیوڈل نظام کے تحت عائد تھیں۔ اب وہ آزاد تھا۔ واقعی آزاد۔ یا زمیندار کے لئے زمین کاشت کر کے روزی کمانے میں یا پھر فاقے کرنے میں بھی اب کسان (مزارع۔ کاشتکار) آزاد تھا۔ وہ زمین جو کہ سرکار نے زمینداروں کی نجی ملکیت میں دے دی تھی اس کے علاوہ تمام تر زرعی اراضی اب سرکار برطانیہ کی ملکیت قرار دے دی گئی چنانچہ اب اس زمین کو استعمال میں لانے کی آزادی نہ رہی اس طرح کاشتکار اب "بے دخلی" کے جال میں الجھ کر رہ گیا نوآبادیاتی دور میں اسے اقتصادی جبر اور استحصال کے آگے سرنگوں ہونا پڑا۔ واقعی اس کا اندازہ بغیر کسی دقت کے لگایا جا سکتا ہے کہ انگریزوں کے دور میں "آزاد" کسان سے فیوڈل دور کا "غیر آزاد" کسان جو کہ زمیندار کا مطیع تھا تب اس کی حالت کہیں بہتر تھی۔

پرانے فیوڈل نظام میں زمیندار کا بنیادی مطمع نظر (main concern) کسان کو اپنی زمین سے منسلک رکھنا تھا اس صورتحال کے پیش نظر زمیندار کو کسان پر سختی یا جبر کرنے میں چند حدود و قیود کو روا رکھنا پڑتا تاکہ کسان (مزارع) اسے چھوڑ کر کسی نرم خو اور زیادہ مہربان آقا کے پاس نہ چلا جائے۔ کیونکہ جب ظلم حد سے تجاوز کر جاتا تو کسان زمیندار کو چھوڑ کر بھاگ نکلتے تھے اور اگر وہ کسی دوسرے زمیندار کے ہاں جا کر پناہ لے لیتے تو انہیں بڑی خوشدلی سے قبول کیا جاتا تھا اس لئے کہ اس طرح اس زمیندار کی لیبر فورس میں اضافہ ہو جاتا تھا۔ ایک زمیندار جو کہ دوسروں کے مزارعین کو اپنی طرف راغب کر کے اپنا تابع بنا لینے میں کامیاب ہو جاتا تو اسے اس زائد محنت کش سے حاصل کردہ خدمات سے اس کی نسبت بہت زیادہ فائدہ ہوتا جتنا کہ وہ مزارعین یا کسانوں پر ظلم و جبر کر کے ان سے زیادہ محنت و مشقت کرا کر فائدہ حاصل کرنے کی کوشش کرتا۔ اس طرح فیوڈل نظام میں "جبر کے ذریعے قدر زائد کو ہتھیا لینے" کے عمل کے باوجود زمیندار عمومی طور پر اپنے تابع مزارعین (کسانوں) سے فیاضانہ برتاؤ کیا کرتے تھے اور جمالی نظام پر عمل پیرا ہو کر نظریاتی ہم آہنگی کے ذریعے باہمی تعلق کو پختہ کر دیتے۔ لیکن نوآبادیاتی دور کے آغاز سے کسان پر جبر اور ظلم نے ایک نئی جہت اختیار کر لی کیونکہ نئے حالات میں کسان کو بے دخل کرنا ممکن ہو گیا تھا۔ اب کسان یا مزارعین کو زمیندار کے پاس آ کر کاشتکاری کے لئے زمین کی استدعا کرنا پڑتی۔ چنانچہ زمیندار کی طرف کسان پر روا رکھے جانے والے ظلم و جبر کی اب کوئی انتہا نہ رہی۔ اس دوران کسان کا زمیندار پر انحصار بہت بڑھ گیا زمیندار پر کسان کے اس بڑھتے ہوئے انحصار کی کئی وجوہات تھیں۔ جن میں سے ایک زمیندار کی بحیثیت مالک اراضی زمین پر قائم ہو جانے والی اجارہ داری تھی۔ اس کے علاوہ اس دوران کاریگر اور دستکار بھی بالکل کنگال ہو کر رہ گئے (جن کے بارے میں تفصیلی ذکر بعد میں آئے گا)۔ شہروں کی آبادی سرعت سے کم ہونا شروع ہو گئی علاوہ ازیں شرح اموات میں بھی تیزی سے اضافہ ہوا۔ ان تبدیلیوں کے باعث مزارعے اور دیہی مزدور کی حالت پہلے سے بہت ناگفتہ بہ ہو کر رہ گئی۔ مورخین اور مصنفین کا وطیرہ یہ ہے کہ کسانوں کی بگڑی ہوئی حالت زار سے جنم لینے والی جذباتیت سے مغلوب ہو کر اس ظلم و ستم کو جو کہ نوآبادیاتی دور کے ابتدائی دور میں کسانوں اور مزارعین پر روا رکھا جا رہا تھا وہ اسے "فیوڈل رویہ" قرار دینے لگتے ہیں حالانکہ بظاہر تو یہ عجیب بات لگتی ہے لیکن حقیقت یہی ہے کہ کسانوں پر ڈھایا جانے والا ظلم تبھی ممکن ہو سکا جب فیوڈل

لارڈ اور کسان کے باہمی تعلق کی فیوڈل بنیادیں تحلیل ہو گئیں چنانچہ فیوڈل معاشرے کے خاتمے کے بعد "آزاد" کسان (مزارع) کو جس ظلم کا نشانہ بنایا گیا اس کی مثال ملنا مشکل ہے۔

مذکورہ بالا سطور میں اپنے بیان کو قابل فہم بنانے کی عاجلانہ کوشش میں اس بحث کے مرکزی خیال کو ضبط تحریر میں لاتے ہوئے غالباً میں نے یہ تاثر دے دیا ہے کہ جیسے عہد وسطی کے ہندوستان میں صرف دو ہی ایسے طبقات تھے کہ جو ہماری توجہ کے اہل کہے جا سکتے ہیں یعنی ایک زمیندار جو کہ بذات خود کاشتکاری نہیں کرتا تھا اور دوسرا زمیندار کے مطیع کاشتکار جو یا تو مزارع ہوتا تھا یا پھر کھیت مزدور! لیکن اصل بات تو یہ ہے کہ حقیقی تصویر اس سے نہ صرف تھوڑی پیچیدہ تھی جس میں ہر علاقے کے ساتھ ہی تبدیلی بھی واقع ہو جاتی تھی جس کی جزوی وجہ زمینداری بندوبست اور رعیت واری بندوبست کے تحت عائد کئے جانے والے مالیے کی شرح میں بھی فرق تھا۔ مثال کے طور پر بنگال میں مستقل بندوبست اراضی کے تحت بڑے بڑے قطعات اراضی پر قابض افراد کو ان کے مالکانہ حقوق دے دیئے گئے۔ ان افراد نے زمین کے انتظام کی نگرانی کی غرض سے منشیوں یا منیموں کو ملازم رکھ لیا جو کہ کسان (کاشتکار) اور زمیندار کے مابین واسطے کا کردار ادا کرتے تھے اور اپنے مالکان کی جانب سے انہیں کنٹرول کیا کرتے تھے۔ مالیے کے دوامی بندوبست کے طے کر دیئے جانے کے علاوہ اب زمیندار کے لئے یہ ضروری نہ رہا تھا کہ وہ کسانوں پر اپنی جابرانہ قوت کو صرف کرے بلکہ زمیندار کے لئے زیادہ مفید تو یہ تھا کہ مزارعین کے ساتھ مستقل نوعیت کا معاہدہ کر لیں جس کے تحت مزارع پر اسے اس قدر رقم کی مستقل ادائیگی لازم قرار دے دی گئی کہ جس میں سے نہ صرف مالیہ ادا ہو جاتا بلکہ اس کے بعد زمیندار کو معقول رقم بچ بھی جاتی تھی۔ اس کے بعد زمینداروں کے لئے یہ ممکن ہو جاتا کہ وہ کلکتہ جیسے شہروں میں جا کر آباد ہو جائیں جہاں ان کے بچے تعلیم حاصل کر سکتے تھے اور پھر "پیٹی بورژوا" (new petty bourgeoisie) کی صورت میں سیاست کے میدان میں اتر کر حکومت سے سیلف گورنمنٹ (Self Government) کے لئے اقدامات کا مطالبہ کرتے اور ہندوستان کی انگریز بیوروکریسی کے غضب کو آواز دیتے تھے۔

دراصل اس عرصے کے دوران یہ "غیر حاضر زمیندار" نہ تھے جو کہ کسان (کاشتکار) پر سنگین ظلم روا رکھتے بلکہ حاضر زمیندار (جو کہ قدرے چھوٹے پیمانے کے مالکان اراضی ہوتے تھے) یا پھر غیر حاضر زمیندار کی جانب سے متعین شدہ منشی یا منیم جن کی نگرانی میں زمین کے

معاملات ہوا کرتے تھے وہ کسان سے بیجا مطالبات کرنے میں قطعاً" پس و پیش نہ کرتے تھے اور بے رحمی سے انہیں ظلم و ستم کا نشانہ بناتے تھے۔ یہ منشی (انہیں حمزہ علوی نے مزارع یعنی Tenant کہا ہے) کچھ ہی عرصے میں "قبضے" کے حقوق حاصل کر لیتے جو کہ ان کے ورثا کو منتقل ہو سکتے تھے علاوہ ازیں ان کا تبادلہ بھی کیا جا سکتا تھا۔ اس طرح یوں کہا جا سکتا ہے کہ زمین کو مستقل طور پر ان غیر حاضر زمینداروں کے کارندوں نے پٹے پر لے رکھا تھا۔ چنانچہ یہ قابض مزارعین ہی اصل زمیندار بن گئے تھے جبکہ اصل زمیندار محض ٹھیکے (کی رقم) کا وصول کنندہ بن کر ہی رہ گیا جو کہ صرف تہواروں کے موقعوں پر ہی دیہات جایا کرتا کیونکہ یہ تہوار فصلوں کی کٹائی کے فوراً" بعد منائے جاتے تھے۔ اسی دوران وہ ٹھیکہ وصول کرتا اور پھر سال بھر کے لئے غائب ہو جاتا۔ قدر زائد میں سے غیر حاضر زمیندار کا حصہ سال بہ سال کم ہوتا چلا گیا جیسا کہ رومیش دت کا کہنا ہے۔ چونکہ ٹھیکے کی رقم کا تعین زمین پر عائد مالیے کے تناسب سے ہوتا تھا جو کہ سو سال میں قدر زائد کے 90 فیصد سے گھٹ کر 28 فیصد تک رہ گیا تھا۔

(His porportional share of the surplus fell progressively; as Romesh Dutt points out, the real burden of land revenue (to which the rents were related) fell from 90% of the surplus to 28% in a hundred years.)

دوسری طرف زمین کے اصل مالکان (defacto owners) یعنی قابض مزارعین (the occupancy tenants) کا نیا طبقہ بنگال میں ظاہر ہونا شروع ہوا جنہیں جوتے دار (Jotedar) کہا جاتا تھا۔ نوآبادیاتی حکومت نے پرانے زمینداروں کی بجائے اس طبقے کی اعانت کرنی شروع کر دی۔ اس طرح صرف بڑے اور غیر حاضر زمیندار ہی وہ واحد طبقہ نہ تھا جو کہ کسان سے قدر زائد ہتھیا رہا تھا بلکہ دیہی معاشرے میں مختلف طبقات (stratification) کی ایسی تہیں موجود تھیں جو کہ کاشتکار (کسان) کے سر پر مسلط تھیں اور اس کا خون چوسنے میں مصروف تھیں۔ ان میں سے سب سے اہم قابض مزارعین (occupancy tenants) کی تہہ تھی جو کہ وہاں زمین کے حقیقی مالکان (defacto land owners) متصور ہوتے تھے اور وہی کھیت مزدوروں یا بے زمین کسانوں کے براہ راست آقا (employers) تھے دوسرے علاقوں میں جہاں مالکانہ حقوق ان زمینداروں ہی کو تفویض

کئے گئے تھے جو اگرچہ ملکیت اراضی کے اعتبار سے اتنے بڑے زمیندار تو نہ تھے جتنے کہ بنگال میں! اس کے باوجود ماضی میں اس مرتبے کو مدنظر رکھتے ہوئے جس پر کہ وہ کسی زمانے میں فائز رہے تھے انہیں ان (مالکانہ حقوق) سے نوازا گیا۔ جیسا کہ اتر پردیش میں ہوا۔ مدراس پریذیڈنسی کے علاوہ کئی دوسری جگہوں پر بھی رعیت واری بندوبست متعارف کرایا گیا تھا جس کے بارے میں عام طور پر یہ کہا جاتا تھا کہ مالکانہ حقوق اصل کاشتکار کو تفویض کئے گئے ہیں لیکن حقیقت میں ایسا نہیں تھا کیونکہ اس نام نہاد رعیت کے زمرے میں آنے والے بہت سے افراد کافی بڑے بڑے قطعات اراضی کے مالک تھے۔ اصل بندوبست اراضی کی مختلف اقسام اور مزارعیت سے متعلق کی جانے والی قانون سازی کی بدولت جس میں زمین پر مزارع کے حقوق قبضہ (occupancy) کو تسلیم کر لیا گیا تھا 19 ویں صدی کے دوران زرعی اراضی پر حقوق کے حوالے سے ایک پریشان کن نظام مراتب (hierarchy of right in land a buildering) تشکیل پایا۔ جس کا کسی حد تک خاتمہ اسی وقت ہو سکا جب آزادی ہند کے بعد زرعی اصلاحات کی گئیں۔ (اگرچہ یہ زرعی اصلاحات زمینی ملکیت میں پائے جانے والے تفاوت کو مکمل طور پر ختم کرنے میں ناکام رہیں)۔ اس تمام تر سیاق و سباق میں وہ نکتہ جو کہ درحقیقت معنی خیز ہے یہ ہے کہ مختلف مفادات اور حقوق اب ایک نئی بنیاد پر استوار ہو رہے تھے اور یہ بنیاد زمیندار اور مزارع کے درمیان معاہدے (Contract) کی صورت میں ظاہر ہوئی تھی اور جس کی وقعت اور اہمیت میں نوآبادیاتی سرکار کی طرف سے کی جانے والی قانون سازی کے باعث اور اضافہ ہو گیا تھا۔ اس کے علاوہ زمیندار اور قابض مزارعے کے مابین طے پانے والا معاہدہ اس وجہ سے بھی مفادات و حقوق کی اہم بنیاد بن گیا تھا کیونکہ نوآبادیاتی ریاست کی طرف سے بعض مخصوص قسم کے افراد (قابض مزارعین) کو زمین کی بابت حقوق عطا کئے گئے تھے۔ چنانچہ اب تمام تر اقتصادی و سماجی ڈھانچے کی بنیاد "فیوڈل" طریقہ کار ہرگز نہ رہی تھی اور نہ ہی مقامی زمیندار کی طاقت اس قدر اہم رہی تھی جو کہ ایک وقت میں کاشتکاروں کے ناخدا ہوا کرتے تھے۔

اقتصادی و سیاسی طاقت کے پیداواری نقطے (point of production) پر اتصال سے جو معاشرتی ڈھانچہ تشکیل پاتا ہے وہی فیوڈل طریقہ پیداوار کی اہم ترین شناخت ہوتا ہے۔ لیکن اب یہ طریق پیداوار تحلیل ہو گیا تھا وہ اس طرح کہ زمیندار کی اقتصادی طاقت تو برقرار رہی تھی لیکن سیاسی طاقت کی مالک اب نوآبادیاتی ریاست بن گئی تھی۔ اگرچہ نوآبادیاتی

ریاست میں بھی زمیندار بعض اوقات سیاسی طاقت کے اظہار اور اس کو مستحکم کرنے کے لئے اہم کردار ادا کرتے تھے لیکن اس نئے ریاستی ڈھانچے میں سیاسی طاقت کے حوالے سے ان کا وہ مقام ہرگز نہ تھا جو کہ انہیں مغل ریاست میں حاصل تھا۔

مالیہ کا بوجھ

نوآبادیاتی حکومت کی طرف سے مالیہ وصول کرنے کی پالیسی کے نتیجے میں بہت سی تباہ کن تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ اگرچہ مغل دور میں بھی مالیہ ہی ٹیکسوں کا بڑا ذریعہ اور ریاست کی آمدنی کا سب سے بڑا وسیلہ تھا لیکن ایسٹ انڈیا کمپنی کی نوآبادیاتی سرکار نے تو اس قدر بہیمانہ اور ظالمانہ طریقے سے مالیے کی وصولی کا طریقہ کار اپنایا جو کہ ہندوستان میں اپنی نوعیت کی واحد مثال ہے۔ ایک اور نئی صورتحال کہ جس نے یہاں جنم لیا یہ تھی کہ سرکار جو بھی مالیہ وصول کرتی اس کا بڑا حصہ ہندوستان ہی میں استعمال کرنے کے بجائے باہر منتقل کر دیا جاتا۔ یہ صورتحال یقیناً بہت سے حوالوں سے بیحد اہمیت کی حامل تھی۔

1765ء تک بنگال جہاں سے ہندوستان میں انگریزی راج کا آغاز ہوا تھا جو بظاہر ہندوستانی حکمران کے تحت ہی رہا۔ یہ حکمران دراصل 1757ء میں پلاسی کی جنگ میں شکست کے بعد سے ایسٹ انڈیا کمپنی کا پروردہ ہوتا تھا۔ ان ایام کے بارے میں تبصرہ کرتے ہوئے رومیش دت رقم کرتے ہیں۔ "ہر اس موقع پر کہ جب نئے نواب کی تقرری ہوتی اس لمحے کو مشرق کی ضرب المثل پگوڈا درخت کو ہلانے کے لئے مناسب ترین گردانا جاتا جب میر جعفر کو پہلی مرتبہ جنگ پلاسی (1757ء) کے بعد نواب بنایا گیا تو برطانوی افسران اور فوجیوں نے 1'238'575 پاؤنڈ کی خطیر رقم بونس کے طور پر وصول کی جس میں سے کلائیو نے ذاتی طور پر 31'500 پاؤنڈ کی رقم بنگال میں منافع بخش جاگیر کے علاوہ حاصل کی۔ اور جب 1760ء میں میر قاسم کو نواب بنایا گیا تو انگریز افسروں نے 200'296 پاؤنڈ نذرانے کے طور پر وصول کئے۔ اس رقم میں 58'333 پاؤنڈ تو صرف وینیس ٹارٹ (Vanistart) کے حصے میں آئے۔ اس کے بعد 1763ء میں میر جعفر کو دوسری مرتبہ نواب کے عہدہ پر فائز کیا گیا تو اس سے ایک مرتبہ پھر 500'165 پاؤنڈ نذرانے کے طور پر ہتھیا لئے گئے۔ 1765ء میں جب نجم الدولہ کو گدی پر بٹھایا گیا تو حسب سابق 356'230 پاؤنڈ کی بھاری رقم وصول کرلی گئی۔ ان رقوم کے علاوہ جو کہ ان آٹھ برسوں کے دوران نذرانوں کے طور پر وصول کی گئیں جن کا میزان

2'169'665 پاؤنڈ سٹرلنگ بنتا تھا۔ مزید پیسوں کا مطالبہ کیا گیا اور اس دوران تاوان (Restitution) کے طور پر 3'770'883 پاؤنڈ کی اضافی رقم وصول کی گئی۔ (Dutt, 1956 : 32-33) یہ اعداد و شمار دت نے 1773ء کی ہاؤس آف کامنز کمیٹی کی تیسری رپورٹ سے حاصل کئے ہیں۔

1765ء کے بعد جب ایسٹ انڈیا کمپنی نے خود ہی بنگال کی "دیوانی" کے اختیارات حاصل کر لئے (جو بظاہر دہلی کے مغل حکمران ہی کے ماتحت رہتے ہوئے کمپنی نے حاصل کئے تھے) تو زمین پر عائد کئے جانے والے مالیے کی شرح میں نمایاں اضافہ ہوا۔ بنگال میں 1764-5ء کے دوران جو کہ ہندوستانی حکمران کے عہد کا آخری سال تھا اس دوران وصول کئے جانے والے کل مالیے کا میزان 817'000 پاؤنڈ سٹرلنگ تھا۔ لیکن جب ایسٹ انڈیا کمپنی کی انتظامیہ نے بنگال پر براہ راست اپنا تسلط قائم کر لیا تو پہلے ہی سال یعنی 1765-6ء میں وہاں سے 1'470'000 پاؤنڈ بطور مالیہ وصول کیا جو کہ 1771-2ء تک بڑھ کر 2'341'000 پاؤنڈ اور 1775-6ء تک 2'818'000 پاؤنڈ سٹرلنگ تک جا پہنچا۔ جب 1783ء میں لارڈ کارنوالس نے دوامی بندوبست کے تحت سالانہ مالیے کی شرح کو مستقل بنیادوں پر متعین کر دیا تو بنگال کے کاشتکاروں کو سالانہ 3'400'000 پاؤنڈ کی خطیر رقم حکومتی خزانے میں جمع کرانی ہوتی تھی۔ (Dutt, 1970 : 106) مالیے کا یہ بوجھ بلاشبہ تباہ کن تھا۔

رومیش دت نے اپنے معرکتہ آراء کام میں دو نکات کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے جن کا تعلق ایسٹ انڈیا کمپنی کے تحت ہونے والی پیش رفت سے برآمد ہونے والے نتائج سے ہے۔ پہلے تو وہ اضافہ شدہ مالیہ کے ناقابل بیان بوجھ اور اس کی سختی کے ساتھ وصولیابی کے دوہرے اثرات کی نشاندہی کرتے ہیں یہ طریقہ کار فیوڈل معاشرے میں روا رکھی جانے والی روایتی نرمی اور لچک کے بالکل برعکس تھا۔ اس قدر بھاری بوجھ سے زراعت زوال کا شکار ہو گئی (Dutt, 1956 : 43) مالیے کی وصولی میں روا رکھی جانے والی سخت گیری کے بھیانک نتائج مرتب ہوئے (مالیے کی وصولی میں تب بھی کسی قسم کی رعایت نہ دی گئی جب موسم فصلوں کے موافق نہ ہوتا تھا) چنانچہ دت کے مطابق کمپنی نے 1770ء میں پھوٹ پڑنے والے اپنی نوعیت کے شدید ترین قحط کے دنوں میں بھی بنگال کے عوام کی حالت زار کا خیال نہ کیا اور سخت گیری پر مبنی اپنی پالیسی میں تبدیلی لانے کی زحمت گوارا نہ کی۔ وہ لکھتے ہیں " 1769ء کے ابتداء میں اشیاء کی بلند ہوتی ہوئی قیمتوں نے یہ اشارہ دے دیا تھا کہ قحط کی آمد

آمد ہے۔ اس کے باوجود مالیہ اس سخت گیری کے ساتھ وصول کیا گیا جو کہ سابق میں کمپنی کا معمول بن گیا ہوا تھا ۔۔۔ (نومبر 1769ء کے اپنے مکتوب میں) کورٹ آف ڈائریکٹرز نے ..... کسی قسم کے امدادی اقدامات کے اٹھائے جانے کا کوئی ذکر نہ کیا۔ لیکن 9 مئی 1770ء کو انہیں یہ تسلیم کرنا پڑا کہ "اس قحط کے پھوٹ پڑنے سے' شرح اموات اور گداگری میں ناقابل بیان حد تک اضافہ ہوا ہے۔ پورنیہ (Purneah) کے متمول صوبے کی ایک تہائی آبادی فنا ہو گئی ہے۔ دوسرے حصوں میں بھی حالت کافی ناگفتہ بہ ہے۔" دت مزید کہتے ہیں "یہ جان کر واقعتاً" دکھ ہوتا ہے کہ اس وقت جبکہ انسانیت موت و زیست کی کشمکش میں مبتلا تھی اور اس قدر تکلیف کا شکار تھی کہ جس کی مثال بنی نوع انسان کی تاریخ میں نہیں ملتی۔ ایسٹ انڈیا کمپنی پوری انتظامی سخت گیری کو بروئے کار لا کر مالیہ وصول کر رہی تھی۔" (2-51 : Dutt, 1956)۔ آئندہ نصف صدی تک مالیے کی بلند شرح میں کمی نہ کی گئی۔ یہ کمی اس وقت ہوئی جب برطانوی استعماری معیشت کے لئے خام مال کے حصول کی غرض سے کمرشل بنیادوں پر ایسی فصلیں کاشت کی جانے لگیں جو برطانوی مفادات کی تکمیل میں معاون ثابت ہو سکتی تھیں۔

دوسرا اہم نقطہ جو کہ دت کی تحریر سے واضح ہوتا ہے اس کا تعلق کمپنی کی سرکار کی طرف سے وصول کئے جانے والے مالیے کی ملک سے باہر منتقلی سے ہے۔ یعنی مالیے کی وہ رقم جو کہ سابقہ ادوار کے دوران جب مقامی حکمران انتظامی سربراہ ہوا کرتے تھے ملک ہی میں محو گردش رہتی تھی مگر اب اسے نہایت ہی سرعت کے ساتھ یورپ منتقل کر دیا جاتا تھا۔ "ہر ملک کی یہی خواہش ہوتی ہے کہ وہاں کے ذرائع سے حاصل کئے جانے والے ٹیکسوں کی رقم اسی ملک ہی میں خرچ کی جائے ۔۔۔ لیکن ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت کے قیام سے ہندوستان میں تبدیلی آنا شروع ہو گئی" (Dutt, 1956:xii) اس کے علاوہ دت کا یہ بھی کہنا ہے کہ "ہندوستان کے تمام اعلیٰ عہدے وہ اپنے ہم وطنوں کے لئے مختص کر دیتے تھے خاص طور پر ان کے لئے جن کو مشرق میں شاندار کیریئر اپنانے کا شوق ہوتا تھا۔ وہ ہندوستان سے حاصل کی ہوئی رقم سے سامان تجارت خریدتے اور اسے منافع پر یورپ میں فروخت کرتے تھے۔ اپنی (Stock-in-trade) پر بھی وہ ہندوستان سے منافع کی بلند شرح وصول کرتے تھے۔ علیٰ حذالقیاس ایک شکل میں یا دوسری شکل میں جو کچھ بھی ہندوستان سے اضافی ٹیکسوں کی بدولت اکٹھا کیا جا سکتا تھا اسے بالآخر یورپ ہی پہنچایا جاتا۔ اس تمام سرمایے کی

یورپ ترسیل سے قبل فاقہ زدہ انتظامیہ کو بھی ان ٹیکسوں کی رقم سے تھوڑی بہت ادائیگی کی جاتی تھی (Dutt, loc.cit)- وسائل کی اس ترسیل پر سیر حاصل بحث ذیل کی سطور میں کی جائے گی۔

عہد وسطیٰ کا شہری معاشرہ

قرون وسطیٰ کے ہندوستانی معاشرے کی بنی بنائی تصویر کے برعکس جو بالعموم ضرورت سے زیادہ دیہاتی نوعیت کی دکھائی دیتی ہے ہمیں یہاں اعلیٰ پائے کے "شہری پن" (Urbanization) کی شہادتیں بھی ملتی ہیں شہروں میں آباد لوگ عموماً طفیلی کردار کے حامل تھے لیکن یہاں پر ترقی یافتہ مارکیٹ اکانومی کا ظہور ہو چکا تھا۔ اس کے ساتھ ہی ہندوستانی شہروں میں نمو پاتی ہوئی کپڑا سازی کی صنعت بھی مستحکم ہو چکی تھی۔ جس کا دار و مدار مکمل طور پر گھریلو پیداوار پر تھا (اس سے مراد وہ فصلیں تھیں جو کہ ہندوستان ہی میں پیدا ہوتی تھیں) یہ صنعت کپڑے کی مقامی ضروریات کو پورا کرتی تھی اور اس کے ساتھ ساتھ کپڑا برآمد بھی کیا جاتا تھا۔ یہ ایسے پہلو ہیں جنہیں نسبتاً کم توجہ حاصل ہوئی ہے۔

اپنی تصنیف "Agrarian System of Mughal India" (مغلوں کا طریق زراعت) میں عرفان حبیب اس ضمن میں ایسی تصویر کشی کرتے ہیں جس سے پرانے اور روایتی تصورات پر کاری ضرب پڑتی ہے۔ وہ شہری معاشرے کے حوالے سے تحریر کرتے ہیں۔ "اس زمانے سے متعلقہ ماخذوں کا مطالعہ کرتے ہوئے اس تاثر کو نظر انداز کر دینا قطعاً ممکن نہیں کہ تب (عہد وسطیٰ میں) بہت بڑی شہری آبادی اپنا وجود رکھتی تھی جس میں کاریگروں، چپڑاسیوں اور دیگر خدام کی بڑی تعداد اکثر اوقات غیر ملکی شاہدوں (observers) کے مباحث کا خاص موضوع بنتی تھی" اپنی کتاب کے اس پیرے کے حاشیے میں (کہ جہاں سے یہ حوالہ لیا گیا ہے) مصنف "بابر نامہ" (سولھویں صدی کا آغاز) کے حوالے سے تحریر کرتا ہے کہ "ہندوستان کے بارے میں ایک اور قابل تعریف بات یہ ہے کہ یہاں پر ہر قسم کا کام کرنے والوں (Workmen) کی بہت بڑی تعداد اپنا وجود رکھتی ہے۔" اس کے بعد عرفان حبیب مزید کہتے ہیں "اکبر کے دور حکومت (سولھویں صد کا نصف آخر) میں ہمیں یہ معلوم ہے کہ 120 بڑے شہر اور 3'200 چھوٹے درجے کی شہری آبادیاں موجود تھیں ....

سترہویں صدی میں ہندوستان کا سب سے بڑا شہر آگرہ تھا جس کی آبادی تقریباً پانچ اور چھ لاکھ کے قریب قریب ہو گی۔ 6-1583ء میں آگرہ اور فتح پور سیکری کے بارے میں اندازہ یہ ہے کہ ان دونوں شہروں میں سے ہر ایک لندن سے بڑا تھا۔ دہلی (جب دربار وہاں منتقل کیا گیا) اسی قدر گنجان آباد تھا جتنا کہ پیرس! جو کہ یورپ کا سب سے بڑا شہر تھا...... لاہور بھی جب وہ اپنی عظمت کے عروج پر تھا تو ایشیا یا یورپ کے کسی شہر سے کمتر حیثیت ہرگز نہ رکھتا تھا۔ سترہویں صدی کے ابتدائی ایام کے دوران پٹنہ کی آبادی تقریباً 200'000 نفوس پر مشتمل تھی جبکہ اس دوران احمد آباد اسی قدر وسیع و عریض اور گنجان آبادی کا شہر تھا جتنا کہ لندن مع اپنے مضافات کے ــــ وغیرہ۔" (Habib, 1963 : 75-6) اپنے مقالے میں عرفان حبیب نے "عہد مغلیہ کے ہندوستان میں سرمایہ دارانہ پیش رفت کے امکانات" کا جائزہ لینے کی کوشش کی ہے۔ مصنف نے متنوع اعداد و شمار خصوصاً فاضل پیداوار کے اجزائے ترکیبی سے ممکنہ کل شہری آبادی کا اندازہ لگانے کی کوشش کی ہے۔ اس طرح وہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ "ہمیں اس بات کی توقع ہے کہ اس وقت شہری آبادی کا سائز کافی زیادہ ہو گا' پھر بھی یہی کہا جا سکتا ہے کہ یہ (شہری آبادی) کل آبادی کے پانچویں حصے سے بھی کم ہی تھی" (1969:60 ,Habib) عرفان حبیب آگے چل کر کہتے ہیں کہ اخذ کئے جانے والے اس نتیجے کی توثیق ہندوستانی شہروں کے رقبے اور آبادی سے متعلق ان معلومات سے ہوتی ہے جو کہ مختلف تاریخی ماخذوں میں درج ہیں۔ سترہویں صدی کے آغاز پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جیسے مغلیہ عہد کے سب سے بڑے شہر آبادی کے لحاظ سے یورپ کے سب سے بڑے شہروں سے کہیں زیادہ گنجان آباد تھے لیکن اسی صدی کے دوران جب یورپ کی شہری آبادی میں تیزی سے اضافہ ہوا تو جیسا کہ ہمعصر یورپی سیاحوں نے نقل کیا ہے دونوں خطوں کے بڑے شہر آبادی کے لحاظ سے برابری کی سطح پر آ گئے تھے ــــ اب ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ زرعی شعبے سے ٹیکسوں کی بڑی رقوم کی وصولی کے بعد اس سرمایے کا ایک مختصر سے حکمران طبقے کے پاس مرتکز ہو جانے ہی کے باعث شہروں میں گنجان آبادی کا وجود ممکن ہو سکا کیونکہ حکمران طبقہ جس کے تصرف میں دیہی ذرائع سے حاصل ہونے والا سرمایہ ہوتا تھا شہروں ہی میں آباد تھا۔ دیہی وسائل سے مہیا ہونے والے سرمایہ کے توسط سے سولھویں سے اٹھارویں صدی تک (جب مغلیہ سلطنت نقطہ عروج پر تھی) ہندوستان کی شہری آبادی میں بے پناہ اضافہ ہوا۔ شہری آبادی کا بڑا حصہ صنعتی فنون ہی کے ذریعے سے روزگار حاصل کرتا تھا۔

اس زمانے کی فی کس پیداوار کے حقائق کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہم موجودہ صدی کی ابتدائی دہائیوں کا 16 ویں سے 18 ویں صدیوں سے موازنہ کر سکتے ہیں۔ (Ibid, 61) کیونکہ درمیانی مدت میں ہندوستانی شہری معاشرہ نو آبادیاتی اثر کی وجہ سے زوال کا شکار ہونا شروع ہو گیا تھا۔ شہری آبادی کا مرکز و محور اور ریاستی امور کو چلانے والا طبقہ امراء کا تھا جن کے ذریعے سے کاشتکاروں سے فاضل پیداوار (قدر زائد) ہتھیا کر شہری معیشت اور معاشرت میں اس کا نفوذ کر دیا جاتا اگرچہ اس حقیقت کو بھی فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ مقامی کارخانوں سے بنی ہوئی اشیاء کی دوسرے ممالک کو برآمد میں بھی غیر معمولی توسیع ہوئی شہری آبادی کی ترقی اور وہاں بسنے والے طبقات کے وسائل میں اس (برآمد) کی وجہ سے بھی کافی اضافہ ہوا۔ گھریلو صنعتوں سے بنی ہوئی اشیاء مختلف شہری طبقات کی ضرورت کو بھی پورا کرتی تھیں جو کہ ریاستی اقتدار میں کل پرزوں کی حیثیت رکھتے تھے علاوہ ازیں ان اشیاء کی تجارت بھی ہوتی تھی۔ ان اشیاء کی پیداوار ابتداء میں بہت ہی چھوٹے پیانے پر ہوتی تھی کیونکہ کاریگر انہیں عموماً خود ہی بناتے تھے البتہ بعض حالات میں یہ کاریگر کسی مخصوص فن میں نو آموز افراد (نکاری) یا (جنہیں تب کاریگر کہا جاتا تھا) ملازم رکھ لیتے تھے۔ امراء اور فوجی ملازمین دونوں کے وقتاً" فوقتاً" تبادلے ہوتے رہتے تھے جبکہ نکاری اور کاریگر ہی مستقل بنیادوں پر قائم ہو گئے ہوئے شہروں اور روز افزوں قصبوں کے لئے ریڑھ کی ہڈی کی سی اہمیت رکھتے تھے۔ جیسا کہ نقوی کا کہنا ہے "یہ کاریگر اور پیشہ ور ماہرین ہی تھے جو کہ مائل بہ حرکت امراء یا مانند سیال فوجی ملازمین کی بجائے مستقل شہری آبادی کو تشکیل دیتے تھے۔" (Naqvi, 1968:25) فنی ماہرین اور کاریگروں نے اپنی مضبوط تنظیمیں (Guilds) بنائی ہوئی تھیں جو کہ انگلستان میں صنعتی انقلاب سے قبل وجود رکھنے والے گلڈوں (Guilds) سے مشابہہ تھیں۔ ان تنظیموں نے ایسے قواعد و ضوابط تشکیل دے رکھے تھے جن کے باعث غیر متعلقہ افراد کی ان تنظیموں کی رکن سازی یا ان مخصوص پیشوں کو اختیار کرنے کے رجحان کی مزاحمت کی جاتی تھی۔ لیکن ہمیں ان مکمل تفصیلات کا علم نہیں کہ یہ تنظیمیں کس طرح کام کیا کرتی تھیں اور ان قواعد و ضوابط کے کیا اثرات مرتب ہوئے جو کہ انہوں نے عائد کر رکھی تھیں۔ یہاں ایک بات کی نشاندہی کرنا بہت ضروری ہے کہ شہادتیں ان مقبول مفروضوں پر مبنی تصورات کو رد کرتی ہیں جن کے مطابق "ذات پات" کا نظام ایسی تنظیموں کے قیام اور ان کی نشوونما کی راہ میں مانع تھا جن (تنظیموں یا Guilds) میں مختلف ذاتوں یا مذاہب کے

ماہرین فن شامل تھے۔ مثلاً یہ تصور کہ ایسی تنظیمیں جن میں ہندو (کوری یا کولی) اور مسلمان (جولاہے) دونوں شامل تھے انہیں پنپنے نہ دیا جاتا تھا دراصل تاریخی شواہد کے برعکس ہے۔ حقیقت میں ذات پات کی بجائے گلڈ ہی ماہرین فن اور کاریگروں وغیرہ کی سرگرمیوں کا تعین کرتے تھے۔ (Birdwood, 1880:139)- نقوی کے مطابق قصبات اور شہر فنون اور پیشوں کے حساب سے مختلف وارڈوں میں منقسم تھے۔ ماہرین فن' امراء اور فوجی ملازمین کے علاوہ شہروں میں سرکاری عہدیدار' کلرک اور اکاؤنٹ رکھنے والے' تاجر' دوکاندار' شہریوں کا دل بہلانے والے اور مذہبی علماء شہری صارفین کے ایسے طبقے کو تشکیل دیتے تھے جو کہ شہروں میں بننے والی اشیاء اور دیہات میں پیدا ہونے والی خوراک اور اناج کو اپنے تصرف میں لے آتے تھے۔ عرفان حبیب ان متوسط آمدنی رکھنے والے طبقات کی اہمیت کا صحیح اندازہ لگانے میں ناکام رہے ہیں۔ اسی طرح وہ مقامی طور پر پیدا ہونے والی اشیاء کی کھپت کو ممکن بنانے کے لئے گھریلو منڈی کی اہمیت کا بھی مکمل طور پر محاکمہ نہیں کر سکے۔

(Habib, 1969)

موجودہ شہادتیں نہ صرف نسبتاً بڑے پیمانے پر قائم شہری آبادی کا پتہ دیتی ہیں بلکہ ان کی مدد سے ہمیں ترقی یافتہ مارکیٹ اکانومی کے وجود کا بھی پتہ چلتا ہے۔ مثال کے طور پر مالیہ نقدی کی صورت میں وصول کیا جاتا تھا --- یہ کہا جاتا ہے کہ یہ عمل تیرہویں صدی سے کم از کم وسطی علاقوں میں شروع ہو چکا تھا۔ (Habib, 1963:236) اگرچہ تب فصلوں کی بٹائی اور جنس کی صورت میں مالیے کی وصولی کا بھی رواج تھا۔ لیکن یہ حقیقت کہ مالیے کی نقدی کی صورت میں تشخیص اور وصولی وسیع بنیادوں پر رائج تھی اور مغل انتظامیہ بھی نقدی ہی کی صورت میں مالیے کی وصولی کو ترجیح دیتی تھی۔ یہ روایت اس بات کا عندیہ دیتی ہے کہ اس وقت تک ترقی یافتہ مارکیٹ اکانومی قائم ہو چکی تھی اور ایسے حالات بھی کہ جن میں دیہی سوداگر اور ساہوکار پھل پھول رہے تھے۔ لیکن جہاں تک کسان کا تعلق تھا تو اس کی منڈی اور شہروں سے وابستگی یک طرفہ نوعیت کی تھی۔ منڈی سے اس کا تعلق صرف اسی قدر ہی تھا کہ اسے نقدی کی صورت میں مالیے کی ادائیگی کے لئے کیش (Cash) چاہئے ہوتا جو کہ اسے منڈی میں اپنی اجناس فروخت کر کے حاصل ہوتا تھا۔ وگرنہ دیہی معیشت خود کفیل اور منڈی کی کشش سے مبرا ہی رہی۔ لیکن یہ امکان بھی ہو سکتا ہے کہ صد فیصد ایسا نہ ہو کیونکہ ہمارے پاس تاریخی شواہد نہیں ہیں جو کسان کے منڈی کے ساتھ روابط کی اصل

نوعیت کو واضح کرنے میں ہماری مدد کر سکیں البتہ مکرجی "گاؤں میں اشیاء کی خاصے بڑے پیمانے پر گردش اور خرید و فروخت کے عمل کی ابتداء" کی قیاس آرائی کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ وہ خریداروں کے کردار پر بھی روشنی ڈالتے ہوئے "یہ نشاندہی کرتے ہیں کہ اس عرصے میں گاؤں میں بسنے والی قوتیں بمشکل گذر بسر کرنے (Subsistence Character) کی خصلت میں تبدیلی لا رہی تھیں" (Mukherjee, 1958:181)۔ لیکن، موصوف اس سوال کو اٹھانے پر ہی اکتفا کرتے ہیں۔ مکرجی اپنے بیان کی تصدیق کے لئے کوئی شہادت سامنے نہیں لاتے جس سے یہ پتہ چل سکے کہ تبدیلی کا یہ عمل واقعتاً" شروع ہو چکا تھا۔ چنانچہ عمومی تجزیہ اس کے سواء اور کچھ نہیں ہو سکتا کہ دیہاتی کاشتکاروں اور شہروں کے مابین اشیاء کی آمد و آورد یک طرفہ عمل تھا۔ اسی تجزیے کی تاریخی شواہد بھی تصدیق کرتے ہیں کہ شہروں کے پاس دیہات کے کاشتکاروں کو جواباً" دینے کو کچھ نہ تھا۔

ہندوستان میں نوآبادیاتی عہد سے قبل اشیاء کی مینوفیکچرنگ (Manufacturing)

گو کہ دیہی معیشت میں اشیاء کی بڑے پیمانے پر پروڈکشن (Production) شروع نہ ہوئی تھی (جہاں تک دیہی معیشت کی اندرونی ساخت اور تشکیل کا تعلق تھا۔ تو صرف قدر زائد (فاضل پیداوار) ہی کو منڈی میں ارسال کیا جاتا تھا) مینوفیکچرنگ انڈسٹری کے توسط سے طبقہ امراء کے لئے آسائش فراہم کرنے والی اشیاء بنائی جاتی تھیں اور یہ انڈسٹری اسی بنیاد پر ہی قائم تھی۔ عرفان حبیب خصوصی طور پر صنعت کاری کی اس جہت پر زور دیتے ہیں اور جیسا کہ ہم نے پہلے اس کا تذکرہ کیا ہے کہ شہروں میں بسنے والے عوام کی روزمرہ کی ضروریات بھی انہی سادہ صنعتوں کے ذریعے ہی پوری ہوتی تھیں۔ اس وقت کارخانے موجود تھے جن کی شہنشاہ یا امراء نگرانی کیا کرتے تھے جہاں محنت کشوں اور کاریگروں کو ضروری آلات اور خام مال کے ساتھ ایک ہی چھت تلے جمع کر دیا جاتا تھا۔ جن سے ان کی مخصوص پیشہ ورانہ ضرورتوں کی تکمیل ہو جاتی تھی۔ یہاں پر سرمایہ دارانہ مقاصد کے پیش نظر اشیاء کی بڑے پیمانے پر مینو فیکچرنگ نہ ہوتی تھی بلکہ محنت کش اور کاریگر ان کارخانوں میں صرف اپنے مالکان کے ذاتی استعمال کے لئے اشیاء بناتے تھے۔

لیکن کپاس سے کپڑا سازی کے شعبے میں خاص طور پر بہت بڑی صنعت وجود میں آ گئی

تھی جو کہ شہروں میں آباد متوسط طبقے اور نچلے متوسط طبقے کی ضروریات کو پورا کرتی تھی۔ اس کے علاوہ ان صنعتوں کے ذریعے مینوفیکچر ہونے والا کپڑا برآمد بھی کیا جاتا تھا۔ سترہویں اور اٹھارویں صدی کے دوران اس صنعت نے حیرت انگیز طور پر ترقی کی۔ تمام شواہد سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ مینو فیکچرنگ کی صنعت ہر لحاظ سے خودمختار کاریگروں پر مشتمل تھی جو کہ عام طور پر اپنے گھروں میں کام کیا کرتے تھے۔ اگرچہ ایسی مثالیں بھی مل جاتی تھیں کہ کسی ایک بڑے کاریگر نے اپنی مدد کے لئے معاونین (Assistants) کو بھی رکھ لیا ہو۔ رائے چوہدری کا خیال ہے کہ یہ صورتحال بہت محدود پیمانے پر تھی۔ لیکن تاریخی ماخذوں سے ایسے اشارے بھی ملتے ہیں کہ یہ (صورتحال) اس قدر محدود ہرگز نہ تھی کہ اسے نظر انداز کر دیا جائے۔ عام طور پر قیاس کیا جاتا ہے کہ کاریگروں اور فنی ماہرین کی غالب اکثریت دیہات کی رہنے والی تھی لیکن حالیہ شہری مطالعہ اس بیان کے برعکس صورت سامنے لاتا ہے۔ چونکہ سترہویں صدی اقتصادی ترقی کا زمانہ تھا اور "اس وقت شہر اور قصبات کپاس کی صنعتوں کے مراکز کے طور پر پھل پھول رہے تھے۔ غالباً اسی چیز کو سامنے رکھتے ہوئے یہ تسلیم کر لیا گیا کہ (کپڑا سازی کی) صنعت بنیادی طور پر شہروں میں قائم تھی۔"

-(Naqvi, 1968:142)

اس تصور کو کہ مینو فیکچرنگ کی صنعت زیادہ تر دیہات میں قائم تھی تسلیم کرنا خصوصاً ان صنعتوں کے حوالے سے بہت مشکل ہے جن سے برآمدی مقاصد کے لئے کپاس کی مصنوعات تیار کی جاتی تھیں۔ بلاشبہ دیہات میں جولاہے آباد تھے جو کہ دیہاتیوں کے ساتھ ساتھ قصبات کے باسیوں کی کپڑے کی ضروریات کو بھی پورا کرتے تھے اس ضمن میں یہ ہمارے علم میں ہے کہ اس طرح کی حدود و قیود جولاہوں پر عائد نہ تھیں جیسی کہ دیہات کے دوسرے ملازمین پر ہوتی تھیں انہیں کسی مخصوص آبادی کے علاوہ دوسری جگہوں پر بسنے والوں کے لئے بھی اپنی خدمات سرانجام دینے کی رعایت حاصل تھی۔ اس حقیقت سے بھی سرِ مو انکار نہیں کیا جا سکتا کہ دیہات میں کپڑا سازی کا کام بڑے پیمانے پر ہوتا تھا کیونکہ مردوں کے علاوہ دیہاتی عورتیں بھی کپڑے کی بنائی کے ذریعے روزگار حاصل کیا کرتی تھیں اور ان کے اس کاروبار میں آ جانے والی وسعت سے گاؤں کو بحیثیت مجموعی مالی فائدہ ہوتا تھا۔ ان تمام باتوں کے باوجود یہ وضاحت نہیں ہو سکی کہ وہ جولاہے جو کہ اعلیٰ کوالٹی کا کپڑا تیار کرتے نہ کہ دیہاتیوں کے عام استعمال کے لئے سادہ نوعیت کا کپڑا! کیا ایسے اپنے فن میں

یکتا جولاہے بھی دیہات ہی میں آباد تھے؟ کپڑے بننے کا زیادہ تر کام دیہات میں سر انجام پانے کی وجوہات کے حوالے سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ (1) چونکہ دیہاتی خواتین کپڑے کی بنائی کا کام انتہائی سستے داموں کر دیا کرتی تھیں ---- لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی ملحوظ خاطر رکھنا پڑے گا کہ کیا قصبوں یا شہروں میں ایسی عورتیں تھیں جو کہ کپڑا بننے کا کام کرتی ہوں (2) دوسری بات جو اس ضمن میں کہی جاتی ہے وہ یہ کہ کپاس کی نقل و حمل چونکہ ایک مشکل عمل ہوتا ہے خصوصاً تکمیل شدہ شے (Finished Product) کے مقابلے میں! اس لئے احتمال اس بات کا بھی ہے کہ کپڑا سازی کا عمل دیہات ہی میں تکمیل پاتا ہو۔ لیکن ایک اور زاویے سے بھی ہم اس نکتہ کی وضاحت کر سکتے ہیں کہ کاتی ہوئی کپاس (دھاگے) کی نقل و حمل اتنی ہی سہل تھی جتنی کہ تکمیل شدہ شے (تیار شدہ کپڑے) کی۔ کپڑا سازی کے عمل کا شہروں یا مضافاتی دیہات میں انجام پانا اس لحاظ سے بھی زیادہ منطقی دکھائی دیتا ہے کہ خریداروں کی اکثریت انہی جگہوں پر آباد تھی جو کہ اپنی ضروریات اور خواہش کی مطابقت میں کپڑا تیار کروا سکنے کی پوزیشن میں تھے۔ اور خاص طور پر سوداگروں کی جانب سے نقدی کی صورت میں چھوٹے چھوٹے قرضوں کا نظام بھی قائم کر دیا گیا۔ یہ قرضے ان جولاہوں۔ عورتوں یا کاریگروں کو پیشگی فراہم کر دیئے جاتے تھے۔ یہی سوداگر ان سے کپڑا تیار کرواتے اور بعدازاں خرید لیتے تھے۔ ان سوداگروں کے لئے بھی فائدہ اسی میں تھا کہ اس کا قرضدار جو کہ اسے کپڑا بھی سپلائی کرتا تھا اس کے قرب ہی میں آباد ہو۔ یہ تمام نتائج نقوی کے نقطہ نظر کو مضبوط کرتے ہیں جو کہ انہوں نے شمالی ہند کے شہروں اور قصبات کے مطالعے کے ضمن میں پیش کیا ہے کہ کپاس سے کپڑا سازی کی صنعت بنیادی طور پر شہروں میں قائم تھی لیکن اس کا یہ مطلب بھی ہرگز نہیں کہ دیہات میں اس صنعت کا سرے سے وجود ہی نہ تھا۔

ہمیں اس بات کا علم نہیں کہ سوداگروں کی جانب سے جولاہے کو فراہم کئے جانے والے پیشگی قرضوں (Cash advances) کا سلسلہ کس قدر پرانا تھا۔ لیکن حالات اس بات کا عندیہ ضرور دیتے ہیں کہ قرض فراہم کرنے کا یہ نظام سترہویں اور اٹھارویں صدی ہی میں اگر وجود میں نہ بھی آیا ہو لیکن اس دوران اسے (پیشگی قرضوں کی فراہم کے نظام کو) بے انتہا ترقی ضرور ملی کیونکہ اس دوران کپڑا سازی کی صنعت کو اس کی (کپڑے کی) برآمد میں غیر معمولی اضافے کی وجہ سے بہت استحکام ملا اور اس کی خاصی ترقی ہوئی۔ اس صنعت میں یہ

تمام تر ترقی اور استحکام نئے جولاہوں کے اس پیشے سے وابستہ ہونے کی وجہ ممکن ہو سکا نہ کہ ٹیکنالوجی میں کسی قسم کی تبدیلی کے باعث ایسا ہوا۔ اس پیشے سے نئے منسلک ہونے والوں کو ایسے سرمایے کی ضرورت ہوتی تھی جس سے وہ اپنے کام کی ابتداء کر سکیں اس کے علاوہ انہیں اوزار وغیرہ خریدنے کے لئے بھی پیسوں کی ضرورت ہوتی تھی اور ان اوزاروں یا آلات کی خریداری کے لئے ان کے یا ان کے خاندانوں کے پاس وسائل نہیں ہوتے تھے کہ انہیں خرید کر کام کا آغاز کیا جا سکے۔

یہ بھی خیال ہے کہ "پیشگی قرضہ جات" کے اس نظام نے سرمایہ دارانہ طریق پیداوار (Capitalist production) کی اس تحریک میں جو آہستہ آہستہ جڑیں پکڑ رہی تھی دو متبادل امکانات کو اجاگر کیا جنہیں کہ دیسی سرمایہ دارانہ نظام (indigenous capitalism) کی ترقی کی راہ میں حائل اہم ترین وجوہات میں سے ایک قرار دیا جا سکتا ہے۔ ان میں سے ایک تو "سطح زیریں کے سرمایہ دارانہ نظام کی نمو" "development of capitalism from below" تھی جس سے مراد یہ ہے کہ کاریگر کا اپنی بچتوں (savings) کو جمع کر کے، مزید آلات حاصل کر کے یا زیر گردش سرمایے (working capital) میں اضافہ کر کے معاونین کو ملازمت پر رکھ لینا یا اجرتی مزدور سے خدمات کو حاصل کر لینے کا عمل جس کے نتیجے میں یہ کاریگر سرمایہ دار (capitalist) بن کر ابھر آتے۔ دوسرا متبادل امکان "بالائی سطح کے سرمایہ دارانہ نظام" "development of capitalism from above" کے تشکیل پا جانے کا تھا۔ جس میں سوداگر سرمایہ دار (merchant capitalist) پیداوار کے عمل (Production process) میں زیادہ سے زیادہ شریک ہوتا جاتا۔ (اس عمل کو حمزہ علوی نے "پٹنگ آوٹ سسٹم" (Putting Out) کے ساتھ منسلک کیا ہے۔ جس میں سوداگر مختلف کاریگروں سے کام کرواتا اور اس کا واجبی سے معاوضہ ادا کر دیتا بعدازاں وہ تکمیل شدہ اشیاء (finished products) کو شہروں میں کہیں زیادہ منافع پر فروخت یا دوسرے علاقوں کو برآمد کرتا تھا۔ کپڑا سازی کی صنعت میں یہ طریق کار خصوصاً انگلستان میں عموماً دیکھنے میں آتا تھا)۔

بہت سے مصنفین نے "پیشگی قرضوں" (Cash advances) کے نظام ہی کو پٹنگ آوٹ سسٹم (Putting out system) کہا ہے۔ (e.g. Habib, 1969:67-68)۔ لیکن ان دونوں نظاموں کو ایک کہہ دینا گمراہ کن ہے کیونکہ ہندوستانی نظام میں عرصہ دراز سے چلے

آنے والے قرض دہندہ اور جولاہے کے باہمی تعلقات اپنی منطقی ہیئت کے اعتبار سے انگلستان میں نمو پانے والے پٹنگ آؤٹ سسٹم (Putting out system) سے کافی مختلف تھے۔ جہاں سوداگر (Merchant) مال مٹیریل (Material) اور اوزار خود ہی خرید کر جولاہوں (کو کرایے پر) فراہم کرتا تھا انگلستان کے حوالے سے یہ واضح کرنا بھی ضروری ہے کہ وہاں کے سوداگر اسے اپنے لئے فائدہ مند سمجھتے تھے کہ وہ بڑے پیمانے پر خام مال کا انتظام کر لیں جیسے کہ گودام وغیرہ خرید کر خام مال کو اس میں جمع کر لیتے تھے یا پھر خام مال کی پیداوار مثلاً دھاگہ وغیرہ بنانے کے عمل میں بھی وہ خود شریک رہتے تھے۔ ان سوداگروں کو جولاہوں کو اپنے قرب میں (زیر نگرانی) رکھنے کے فوائد بھی تھے۔ چنانچہ وہ بعض اوقات جولاہوں کی معقول تعداد کو ایک ہی چھت تلے جمع کر لیتے تھے۔ جبکہ "پیشگی قرضہ جات کی فراہمی" (System of Cash advances) کے نظام میں سوداگر کی پیداواری تنظیم اور مال و اوزار وغیرہ کی فراہمی میں کوئی شرکت نہ ہوتی تھی اس طرح پہلے متبادل امکان کو باسانی رد کیا جا سکتا ہے۔ اس ضمن میں قرضدار کو لازمی طور پر جولاہے کو خود ہی ضروری خام مال کو مہیا کرنا ہوتا تھا اور وہ (جولاہا) سوداگر کو "تیار شدہ اشیاء" (finished goods) فراہم کرنے کا پابند ہوتا تھا۔ اوزار جولاہے ہی کی ملکیت رہتے تھے۔ لیکن پیشگی قرضہ اسے قرضہ فراہم کرنے والے کا مطیع بنا دیتا تھا۔ علاوہ ازیں جولاہا اس پیداواری عمل سے بمشکل زندگی کی اہم ترین ضروریات کو پورا کر سکتا تھا جبکہ تمام قدر زائد (full surplus) سوداگر اس سے وصول کر کے لے جاتا۔ اس طرح اس کے لئے محض ایک کاریگر کی حیثیت سے بلند ہو کر ممکنہ سرمایہ دار (Prespective Capitalist) کے درجے پر جا پہنچنے کا امکان نہ ہونے کے برابر رہ جاتا تھا۔ جہاں تک دوسرے متبادل امکان کا تعلق ہے تو اس کا انحصار حتمی طور پر جولاہے کے استحصال کی سطح (degree) پر تھا۔ ابتدائی ایام کے دوران یہ استحصال بہت شدید نوعیت کا نہیں تھا اور ہمیں ایسے کاریگروں کے بارے میں معلوم ہوا ہے کہ انہوں نے اس قدر ذرائع حاصل کر لئے تھے کہ وہ دوسرے کاریگروں کو اپنی ملازمت میں لے آئیں (اگرچہ ایسی مثالیں بہت کم تھیں۔ جیسا کہ رائے چوہدری کہتے ہیں)۔ لیکن یہ مثالیں سرمایہ دارانہ پیش رفت (Capitalist development) کی راہ کی نشاندہی کرتی ہیں اور ان سے یہ بھی اخذ کیا جا سکتا ہے کہ بعض افراد اس راہ پر چلے بھی تھے اور اگر حالات موافق رہتے تو اور افراد بھی اس راہ پر گامزن ہو جاتے تو حالات مختلف صورت اختیار کرتے۔ یہ تصور کہ ایسے کپڑا بننے

کے کاریگروں کی تعداد کم نہ تھی جو کہ آہستہ آہستہ سرمایہ دار بنتے جا رہے تھے مزید واثق ہو جاتا ہے جب 30 ستمبر 1789ء کے ریگولیشنز فار ویورز کے ایڈیشنل سپلیمنٹ کے سیکشن XV
1789)(Section XV of the Additional Supplement to the Regulations for Weavers of 30th September
میں یہ خاص طور پر کہا گیا "ایسے جولاہے جن کی ملکیت میں ایک سے زیادہ لومیں (Looms) ہوں یا ایسے جولاہے جنہوں نے ایک یا ایک سے زائد ملازمین رکھے ہوئے ہوں۔" اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر وہ خاص قانون سازی کے مستحق گردانے گئے تو اس کا مطلب یہی ہے کہ ایسے نسبتاً" بلند مرتبے کے جولاہوں کی تعداد کم نہ ہو گی۔

ایسٹ انڈیا کمپنی جو کہ اپنے ایجنٹوں کے ذریعے سے تجارت کرتی تھی۔ اس نے "پیشگی قرضوں" (cash advances) کے نظام کو اس طرح سے اپنے مفاد میں استعمال کرنا شروع کیا کہ جس سے جولاہے مکمل طور پر کمپنی کے ایجنٹوں کے تابع ہو کر رہ گئے۔ اس (کمپنی) نے اپنے ایجنٹوں کے ذریعے سے جولاہوں کو زبردستی پیشگی قرضہ جات جاری کئے حالانکہ جولاہوں کی اکثریت اس طرح کے معاملے پر راضی نہ ہوتی تھی لیکن انہیں پیشگی رقم لینے پر مجبور کیا جاتا تھا۔ ایسا کرنے سے ایسٹ انڈیا کمپنی کا مقصد کم داموں پر جولاہوں کی خدمات کو آئندہ کے لئے صرف اپنے لئے ہی مخصوص کر لینا تھا تاکہ اس خطے میں سرگرم عمل دوسرے یورپی مدمقابل یا مقامی تاجر اس کے سامنے نہ ٹھہر سکیں۔ حالانکہ "علی وردی خان کے ایام حکمرانی کے دوران جولاہوں کی حالت کافی مختلف تھی۔ وہ اپنی کاریگری کے جوہر دکھانے میں آزاد تھے۔ وہ کسی جبر، بندش یا زبردستی کے بغیر اشیاء بناتے تھے۔ اور ان کی بنائی ہوئی اشیاء کو صرف ایک ہی مارکیٹ (ایسٹ انڈیا کمپنی کی مارکیٹ) تک ہی محدود نہ کیا جاتا تھا۔" (Sinha, 1961,159) سنہا مزید کہتے ہیں "گماشتوں (ایسٹ انڈیا کمپنی کے ایجنٹ) کی طرف سے جولاہوں کو ڈرانے دھمکانے کی ابتداء 1753ء میں ہوئی تبھی وادنی سوداگروں کے خاتمے کی ابتداء ہوئی۔ لیکن گماشتوں کو اس وقت تک سیاسی طاقت کی طرف سے تحفظ اور پشت پناہی حاصل نہ تھی۔ یہ تو 1757ء کے انقلاب (جب برطانوی فتوحات کی ابتداء ہوئی) کے بعد ہی تمام پابندیوں اور بندشوں سے آزاد ہوئے۔" (Loc. cit.) وادنی سوداگر دراصل آزاد ساہوکار ہوا کرتے تھے جنہیں ایسٹ انڈیا کمپنی نے مقابلے سے باہر دھکیل دیا تھا تاکہ اسے جولاہوں پر مکمل کنٹرول حاصل ہو جائے۔

ان حالات میں مینو فیکچرنگ (اشیاء کو بنانے کا عمل) مسلسل زوال پذیر ہوتی چلی گئی۔ کیونکہ جیسا کہ ایک ہمعصر بولٹس (Bolts) کہتا ہے کہ جولاہے "اپنی مرضی کے خلاف ان قیمتوں پر جو کہ خریدار (کمپنی) ان پر زبردستی نافذ کرتا کام کرنے پر مجبور تھے۔" جب حالات بہت ابتر ہو گئے تو جولاہوں کی بڑی تعداد نے کمپنی کے لئے کام کرنا ترک کر دیا لیکن جولاہوں کی اس روش پر قابو پانے کے لئے براہ راست جسمانی ایذا رسانی کا طریقہ متعارف کروایا گیا۔ جیسا کہ رومیش دت رقم کرتے ہیں "کمپنی کے عہدیدار چیدہ چیدہ جولاہوں کو جمع کر لیتے اور ان پر پہرہ لگا دیتے اور یہ پہرہ اس وقت تک برقرار رہتا جب تک وہ اس پر راضی نہ ہو جاتے کہ وہ اپنا مال صرف اور صرف ایسٹ انڈیا کمپنی ہی کو سپلائی کریں گے۔ جب ایک مرتبہ کوئی بھی جولاہا پیشگی رقم وصول کر لیتا تو پھر اس کے لئے یہ ممکن نہ رہتا کہ وہ اپنی ذمہ داری کو پورا نہ کرے۔ کیونکہ ہر جولاہے پر ایک چپڑاسی کو مسلط کر دیا جاتا تاکہ اس کو اپنا کام جلد از جلد پایہ تکمیل تک پہنچانے پر مجبور کیا جا سکے۔" آخری نکتہ کی مزید وضاحت کے لئے اس عمل کے بارے میں بتا دینا ضروری ہے کہ جس کے تحت ایک شخص کو جولاہوں کی نگرانی پر مامور کر دیا جاتا تھا جو کہ وقتاً فوقتاً ڈنڈے کے ساتھ ان کی پٹائی کرتا تاکہ وہ اپنا کام سرعت کے ساتھ مکمل کر کے کمپنی کے حوالے کریں۔ اس سلسلے میں ایک اہم بات یہ بھی ہے کہ انہی دنوں جامع ضوابط کو تشکیل دے کر انہیں نافذ کیا گیا (بعدازاں مختلف اوقات میں ان قواعد و ضوابط میں ضرورت کے مطابق ترامیم بھی کی جاتی رہیں)۔ ان قواعد و ضوابط کے ذریعے جولاہوں پر روا رکھے جانے والے ظلم و جبر کو قانونی جواز فراہم کر دیا گیا۔ ان قواعد و ضوابط کو نوآبادیاتی اقتدار کے زیر نگرانی نافذ کر دیا گیا۔ جو کہ اس تصور کا صریحاً ابطال کرنے کے لئے کافی ہے کہ آزاد معیشت (Laissez faire) نوآبادیاتی حکومت کا بنیادی اصول تھا۔ لیکن سردست ہم بعض دوسرے موضوعات پر توجہ مرکوز کریں گے۔ سب سے پہلے ہمیں قرون وسطیٰ کے دوران ہندوستان میں صنعتی پیداوار کے بڑھنے اور وسعت اختیار کرنے میں غیر ملکی تجارت کے کردار پر غور کرنا چاہیے۔

یورپ کو ہندوستانی مصنوعات کی برآمد

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جیسے ہندوستان کو سترہویں اور اٹھارویں صدیوں کے دوران حاصل ہونے والی خوشحالی کا بہت زیادہ تعلق خصوصی طور پر کپاس اور ریشم سے بنی مصنوعات کی برآمد سے تھا۔ ہندوستان کئی صدیوں تک بین الاقوامی تجارت کا مرکز بنا رہا یہاں سے

خاص طور پر کپاس سے بنا ہوا نفیس کپڑا مشرق وسطی، افریقہ اور مشرق بعید بھیجا جاتا تھا۔ بینز (Baines) نے کاٹن ٹیکسٹائل انڈسٹری پر اپنے کلاسیکی تحقیقی کام میں یہ نشاندہی کی ہے کہ یہ ایک انوکھی حقیقت ہے کہ چینیوں کی مصنوعات کی کاریگری کے حوالے سے ذہانت اور ندرت خیال کے علاوہ اس بات کو بھی دھیان میں رکھتے ہوئے کہ چین میں کپاس کو باآسانی کاشت کیا جا سکتا تھا اس کے باوجود "تیرہویں صدی تک یہ ملک کپاس کی مصنوعات کے بغیر ہی رہا جبکہ اس کے ہندوستانی ہمسایوں کے ہاں یہ فن (کپاس کی مصنوعات کو بنانے کا فن) تقریباً تین ہزار برس پہلے سے ایک ترقی یافتہ شکل اختیار کر چکا تھا۔"

جب پندرہویں صدی کے اختتام پر یورپ سے ہندوستان تک کا سمندری راستہ دریافت کر لیا گیا تو ہندوستانی کپاس کی مصنوعات کی تجارت ایک نئے عہد میں داخل ہو گئی۔ کیونکہ اب بہت بڑے حجم میں ان مصنوعات کی غیر معمولی مقدار بہت سستے داموں یورپ کی منڈیوں تک پہنچنے لگیں جن سے نہ صرف وہاں کے مختصر سے طبقہ امراء کی آسائشوں کی تسکین ہوتی بلکہ دیگر وسیع تر طبقات کی ضروریات کی بھی تشفی ہوتی تھی۔ اس تجارت کو مکمل عروج سترہویں صدی کے ابتدائی زمانے میں حاصل ہوا۔ جب کپاس کی مصنوعات بہت بڑے پیمانے پر ہندوستان سے یورپ برآمد کی جانے لگیں جس کی وجہ سے سترہویں اور اٹھارویں صدیوں کے دوران یہاں حیران کن حد تک خوشحالی آئی۔ اگرچہ ان برآمدات کے عوض سونے اور چاندی کے سکے (bullion) ہندوستان لائے جاتے تھے جن کی وجہ سے دولت میں اضافہ ہونے کا عمل رک گیا تھا۔ ان دنوں یورپی بحری طاقتیں اس تجارت پر مکمل کنٹرول حاصل کرنے کے لئے ایک دوسرے کے ساتھ برسر پیکار تھیں۔ پرتگالیوں اور ولندیزیوں کے بعد انگریز بھی اس سرزمین پر اپنے پاؤں جمانے کی دوڑ میں شامل ہو گئے۔ اور آخرکار 1600ء میں رائل چارٹر حاصل کرنے والی ایسٹ انڈیا کمپنی نے برطانوی بحری برتری کے طفیل ہندوستانی تجارت پر اپنی اجارہ داری قائم کر لینے میں کامیابی حاصل کر لی۔ بعدازاں وہ یہاں علاقائی فتوحات میں بھی کامیاب رہی۔

غیر ملکی تجارت میں غیر معمولی اضافے کے ساتھ ساتھ ہندوستانی مصنوعات کی پیداوار میں بھی اسی نسبت سے اضافہ ہوا۔ گو کہ نوآبادیاتی عہد سے قبل کی ہندوستانی معیشت کو عموماً ساکت و جامد کہا جاتا ہے لیکن درحقیقت یہ ہر نئے چیلنج سے بڑے موثر طور پر عہدہ برآ ہوئی۔ رائے چوہدری کی تحقیق کے مطابق کرومنڈل (Coromandel) کے ساحلی علاقے

میں "صنعتی پیداوار ــــ روز افزوں طلب (Demand) کو پورا کرتی تھی' جس سے کہ بہت بڑی تعداد میں دستکاروں کو روزی میسر آتی تھی ــــ یوں محسوس ہوتا ہے کہ جیسے اس دور میں صنعتی پیداوار کے ذمہ دار افراد (Producers) لازمی طور پر ان مراکز کے گرد و نواح میں جمع ہو گئے تھے جہاں سے مصنوعات کو برآمد کیا جاتا تھا (Ray Chaudhuri, 1962:141) ہندوستانی مصنوعات (کپاس سے تیار شدہ) کی برآمد کے لئے مال تجارت کی فراہمی کے تین بنیادی ذرائع تین شہروں کو قرار دیا جاتا تھا یعنی گجرات' بنگال اور کورو منڈل۔ اگرچہ ان کے علاوہ کئی ایک کم اہم مراکز بھی تھے۔ اس بات سے قطع نظر کہ کپاس کی مصنوعات کی تیاری کم و بیش تمام ہندوستان میں ہوتی تھی۔ لیکن برآمدی سامان مخصوص نوعیت کا ہوتا تھا۔ مصنوعات میں علاقائی تخصیص (Regional Specialization) بھی تھی مثلاً "بنگال اعلیٰ ململ (Muslin) کی صنعت کے لئے شہرت رکھتا ہے۔ جبکہ کورومنڈل میں بہترین چھینٹ اور سفید سوتی کپڑا تیار ہوتی ہے اور سورت (Gujrat, H. A.) میں روزمرہ کے استعمال کے لئے ہر طرح کا کپڑا تیار ہوتا ہے۔" (Baines, 1966:75)

لاطینی امریکہ پر ہسپانوی قبضہ اور بعدازاں وہاں سے قیمتی دھاتوں کی یورپی ممالک میں آمد کو نئی "بین الاقوامی معیشت" کے لازمی عنصر کے طور پر تسلیم کیا جاتا ہے' جو کہ تب تشکیل کے مراحل میں تھی۔ لیکن اس "بین الاقوامی معیشت" میں ہندوستان ہی وہ ملک تھا جس نے تکمیل شدہ مصنوعات کے فراہم کنندہ (Supplier) کا کردار ادا کیا۔ برآمد کی جانے والی یہ مصنوعات ہندوستان کی گھریلو صنعت ہی کے ذریعے تکمیل کو پہنچتی تھیں جس میں سرمایہ دارانہ طریق پیداوار (Capitalist mode of Production) کی منزل تک پہنچنے کی پوری صلاحیت دکھائی دے رہی تھی۔ اس عرصے کے دوران یورپی اقوام کا کردار یہ تھا کہ وہ لاطینی امریکہ کی قیمتی دھاتیں اپنے قبضے میں کرتیں اور ان کے عوض ہندوستانی مصنوعات خریدتیں۔ یہ حقیقت "بین الاقوامی معیشت" اور مغربی یورپ کے "جدید بین الاقوامی نظام" (Modern World System) کے مرکز و محور (Core) ہونے کے تصور کے بارے میں کئی سوالات کو جنم دیتی ہے خاص طور پر جب اس "جدید بین الاقوامی نظام" کے سترہویں اور اٹھارویں صدی کے ہندوستان سے کسی بھی قسم کے تعلق کو درخور اعتنا نہیں سمجھا جاتا۔ مزید برآں مذکورہ بالا تصور میں مغربی یورپ کے بطور ہندوستانی مصنوعات کی منڈی ہونے کا تذکرہ بھی نہیں کیا جاتا اور نہ ہی اس طریق کار کو قابل توجہ سمجھا جاتا ہے جسے استعمال میں لا کر

تعاقات کی اس نوعیت کو معکوس کر دیا گیا۔ (یعنی بعد میں ہندوستان انگلستانی مصنوعات کی منڈی میں تبدیل کر دیا گیا)۔ سترہویں اور اٹھارویں صدیوں کے دوران ہندوستان ابھی نوآبادیاتی رتبے تک محدود نہ ہوا تھا اگرچہ یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ ہندوستان میں بحری تجارت نے تو ترقی کی منازل ضرور طے کی تھیں لیکن یہ بحری طاقت سے محروم تھی کیونکہ بحری طاقت کی ہندوستانی ارباب اقتدار نے اس وقت تک ضرورت محسوس نہیں کی تھی جب تک کہ بحری قوت کی حامل یورپی طاقتوں کا اچانک اور یکدم دباؤ انہیں محسوس ہونا نہ شروع ہوا۔ ایک لحاظ سے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ہندوستان کے نوآبادیاتی مرتبے تک محدود ہو جانے کے عمل کی ابتداء دراصل سمندروں ہی سے ہوئی جب اس کے تجارتی بحری جہازوں کو پہلے پہل تو پرتگالیوں سے اور بعد میں ولندیزیوں اور انگریزوں سے "اجازت نامہ" لینا پڑتا تھا اور اکثر اوقات تو یہ ہوتا کہ ان تینوں ہی سے اجازت حاصل کرنا پڑتی تاکہ وہ اپنا کاروبار جاری رکھ سکیں۔

قیمتی دھاتوں کی ہندوستانی مصنوعات کی خریداری کے عوض ادائیگی کی صورت کے طور پر اس خطے میں برآمد کو صحیح پس منظر میں سمجھنے کی ضرورت ہے۔ نولز (Knowles) تحریر کرتے ہیں "مشرق کے ساتھ تجارت میں اصل مشکل اس حقیقت میں پنہاں تھی کہ یورپ کے پاس وہ اشیاء بڑی مقدار میں نہ تھیں جن کی مشرق میں مانگ تھی ــــ اس لئے اس کے پاس صرف چاندی ہی ایسی شے تھی جسے یہاں استعمال میں لایا جا سکتا تھا۔ (Knowles, 73) پرتگالیوں کی طرف سے کی جانے والی تجارت کے ابتدائی زمانے میں (سترہویں صدی کے شروع میں) صورتحال بلاشبہ ایسی ہی تھی جس کے بارے میں کرشنا (1924) بڑی تفصیلی معلومات فراہم کرتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تمام مال و اسباب جو یہاں لایا جاتا تھا وہ مشرق میں آباد پرتگالیوں کے استعمال کے لئے ہوتا تھا۔ وہ رقم جو پرتگالی اپنے ہمراہ لاتے وہ تمام تر ہندوستانی مصنوعات خریدنے پر صرف ہوتی تھی۔ یہ خریداری ہندوستان کے مختلف صنعتی و تجارتی مراکز سے کی جاتی تھی جبکہ زر و جواہر دربار (آگرہ برہان پور) میں پیش کرنے کے لئے لائے جاتے اور وہ رقم جو کہ اشیاء کو فروخت کر کے حاصل کی جاتی تھی اس سے کپڑا اور نیل خریدا جاتا تھا (Krishna, 1924:44) جہاں تک تجارت کے مجموعی حجم کا تعلق ہے تو کرشنا کا اندازہ ہے کہ سالانہ (ابتدائی دور میں) پرتگال سے ہر جہاز پر 150'000 چاندی کے سکے بھیجے جاتے تھے۔" (Loc.cit.) کرشنا کی تفصیلی تحقیق سے ہمیں پتہ چلتا ہے کہ ہر

دہائی کے ساتھ اعداد و شمار میں اضافہ ہوا اور یہ اضافہ اس وقت مزید تیزی اختیار کر گیا جب ولندیزیوں اور انگریزوں نے بعد میں تجارت میں غالب پوزیشن حاصل کر لی۔ تب منافع بھی بہت زیادہ تھا۔ "ہمیں معلوم ہے کہ درآمدی اشیاء انگلستان میں اپنی اصل قیمت سے کم از کم تین یا چار گنا زیادہ میں فروخت ہو جاتی تھیں۔ (Krishna, 1924:64)۔ اس طرح "تجارتی شرائط" ہندوستان کے مفادات کے منافی تھیں۔

لیکن تجارت کو برقرار رکھنے کے لئے صرف سونے اور چاندی ہی کو ہندوستان نہ لایا جاتا اگرچہ زیادہ تر ہندوستانی اشیاء اور مصنوعات کی خریداری کے لئے یہی دھاتیں استعمال کی جاتی تھیں اس ریت میں اس وقت فیصلہ کن تبدیلی آگئی جب برطانوی مقبوضات کی ابتداء ہوئی اور رفتہ رفتہ انہوں نے وسعت اختیار کرنا شروع کر دی۔ اس تبدیلی کے وقوع پذیر ہونے کے تباہ کن اثرات مرتب ہوئے۔ 1708ء سے 1760ء کی درمیانی مدت میں جب برطانوی قبضے کی ابتداء نہیں ہوئی تھی ہندوستان سے انگلستان کو برآمد کی جانے والی کل اشیاء 36.8 ملین مالیت کی تھیں اس رقم میں سے 27.5 ملین کی رقم دھاتوں (Bullion) میں ادا کی گئی جو کہ کل ادائیگی کا 75 فیصد تھا۔ باقی ماندہ ادائیگی یورپ سے لائی ہوئی تجارتی اشیاء جس میں سب سے نمایاں "اونی مصنوعات" تھی اس کی صورت میں کی گئی جس کی کل مالیت 5.4 ملین تھی۔ اس کے علاوہ دیگر آئٹم "تانبا" جس کی مالیت 1.1 ملین، سیسہ مالیت 0.5 ملین اور لوہا مالیت 0.3 ملین تھی۔ (Krishna, 1924:318)۔

اسی دور کے اختتامی عہد کے دوران ایک اور عنصر جو کہ اس تجارت کے مالیاتی شعبے (financing of the trade) میں داخل ہو چکا تھا۔ جس نے بعد میں تجارت کی ہیئت کو ہی مکمل طور پر بدل کر رکھ دیا۔ دراصل انگریزوں نے تجارتی مقاصد کے لئے سرمایہ ہندوستان ہی سے مختلف طریقوں کو استعمال کرنے اکٹھا کرنا شروع کر دیا۔ جسے ہندوستان سے مصنوعات و اشیاء یورپ درآمد کرنے کی غرض سے استعمال میں لایا جاتا تھا۔ اس طرح انگلستان ہی سے تجارتی سامان یا دھاتیں (Bullion) ہندوستان میں آنے کا سلسلہ موقوف ہو گیا اور ہندوستانی وسائل کی انگلستان کو نکاسی کے یک طرفہ عمل کی ابتداء ہوئی چنانچہ "معاشی نکاسی" (Economic Drain) جیسا کہ اسے بعد میں نام دیا گیا ظہور میں آئی جس پر ہم ذیل میں تبصرہ کریں گے۔

آخر میں چند الفاظ انگلستانی معیشت کے لئے ہندوستانی تجارت کی اضافی (Relative)

اہمیت کے بارے میں! 1663ء سے 1703ء کے درمیانی 40 برسوں کے دوران' جیسا کہ ہمیں معلوم ہوا' انگلستان سے ہندوستان کو جو سکے اور قیمتی دھاتیں (Bullion) برآمد کی گئیں ان کی مجموعی مالیت 24,000,000 تھی جبکہ ڈنمارک اور سویڈن کو جتنی مالیت کی قیمتی دھاتیں برآمد کی گئیں وہ 2,000,000 کی خطیر رقم کے برابر تھی۔ (Krishna" 1924:126)۔ اس سے پہلے کہ ہم ان اعداد و شمار سے نتائج اخذ کرنے بیٹھ جائیں ہمیں مکمل تصویر کے ملاحظے کے لئے (قیمتی دھاتوں کے علاوہ) دوسری اشیاء کے حوالے سے تجارتی توازن کا جائزہ لینا چاہیے۔ اگرچہ اعداد و شمار اس بات کا واضح اشارہ فراہم کرتے ہیں کہ اس وقت ہندوستان کے ساتھ تجارت برطانوی کامرس پر ایک طرح سے چھائی ہوئی تھی۔ یہ بات خاص طور پر دلچسپی کا مظہر ہے کہ اس تجارت کی نہ صرف اجازت دی گئی تھی بلکہ اس کی حوصلہ افزائی بھی کی جاتی تھی۔ اگرچہ اسے قیمتی دھاتوں (Bullion) کی برآمد سے ہی فنانس کیا جاتا تھا اور مرکنٹائلسٹ نظریات کے حامل افراد اس پر بہت سیخ پا ہوتے تھے لیکن اس کے باوجود یہ تجارت بیش قیمت دھاتوں اور سکوں کے عوض جاری رہی۔ مزید برآں دونوں ممالک کے مابین ہونے والی تجارت کے حجم کو دو طرفہ تجارت کے حوالے سے نہیں پرکھا جا سکتا۔ کیونکہ انگریز ہندوستانی کپڑا اور اس سے بننے والی دیگر مصنوعات کو مشرق بعید یا پھر براعظم یورپ میں فروخت کرنے کے لئے خریدا کرتے تھے جہاں یہ مصنوعات و اشیاء اپنی ہندوستانی قیمت کی نسبت تین یا چار گنا زیادہ قیمت میں بک جاتیں اور اس سے حاصل ہونے والے پیسے (Proceeds) سے انگریز انہی علاقوں سے دوسری اشیاء خرید لیتے۔ اس طرح تمام تر تجارت کے سائز کا اندازہ محض انہی اشیاء سے لگانا جو کہ انگلستان یا پھر یورپ کو درآمد کی جاتی تھیں بعید از حقیقت عمل ہو گا۔

ہندوستانی صنعت کی تباہی اور صنعتی انقلاب

عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ انگلستان میں رونما ہونے والا صنعتی انقلاب خود رو (autogenous) تھا اور اس انقلاب کے نتیجے میں انگلستانی ٹیکسٹائل کی مصنوعات کی قیمتوں میں آ جانے والی ارزانی کہ جس کا مقابلہ کرنے کی سکت ہندوستانی ٹیکسٹائل کی صنعت میں جو کہ فرسودہ طریقہ ہائے کار پر مبنی تھی قطعاً" نہ تھی اور اسی وجہ سے ہندوستان کی مقامی صنعت تباہی کا شکار ہو گئی۔ اس تباہی کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ نوآبادیاتی حکومت آزاد

معیشت (Laissez faire) کی بے رحمانہ (relentless) پالیسی پر عمل پیرا تھی۔ لیکن حقائق اس طرح کی صورتحال کے بالکل برعکس تھے۔ ہم یہ بھی دیکھ سکتے ہیں کہ ہندوستانی ٹیکسٹائل کی صنعت کی تباہی برطانوی صنعت کے عروج کا پیش خیمہ اور ایک لازمی شرط ہو سکتی تھی۔ اس تباہی کے لئے نوآبادیاتی حکومت نے مصمم ارادے کے ساتھ ہندوستانی صنعت کی بقاء کے خلاف اقدامات کئے جسے آزاد معیشت (Laissez faire) قطعاً قرار نہیں دیا جا سکتا۔ صنعتی انقلاب اپنے آپ میں درآمداتی نعم البدل کی حکمت عملی (Import substitution strategy) کی ابتدائی مثال تھی جس کی انگلستان میں صنعتی ترقی کو ممکن بنانے کے لئے ابتداء کی گئی تھی۔ لیکن جب کبھی بھی صنعتی انقلاب کے محرکات پر بحث کی جاتی ہے تو اس کی وجوہات میں سے اس حقیقت کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ حالانکہ جیسا کہ ہم یہ دیکھیں گے کہ یہی (ہندوستانی صنعت کو تباہ کر دینا اور اس کی قیمت پر صنعتی انقلاب کے ظہور کو ممکن بنانا جسے کہ درآمداتی نعم البدل کی حکمت عملی کہا گیا) اس ضمن میں مرکزی اہمیت کا حامل نقطہ تھا لیکن تمام معیاری تحقیقی مباحث میں ہمیں اس کا قطعاً کوئی حوالہ نہیں ملتا۔

صنعتی انقلاب کے حوالے سے جو چیز اہمیت کی حامل ہے وہ ہندوستانی اور انگلستانی کاٹن ٹیکسٹائل سے وابستہ مفادات کا تصادم ہے۔ کیونکہ یہ انگریزوں کی کاٹن ٹیکسٹائل انڈسٹری ہی کی ترقی تھی جس نے انگلستان میں وسیع البنیاد صنعتی پیش رفت کو ابتداء فراہم کی جیسا کہ لینڈس (Landes) نے کہا کہ انگلستان میں صنعتی انقلاب نے اپنی دہلیز کو کاٹن کی مصنوعات کو بنانے کے ساتھ پار کیا یعنی اس انقلاب کی ابتداء کاٹن کی صنعت کی اچھی کارکردگی کی بدولت ہی ہوئی (Landes, 1970:82) لینڈس خود درآمد کے نعم البدل کی حکمت عملی کے وجود کو تسلیم کرنے کے قریب آ جاتا ہے جب وہ یہ کہتا ہے کہ "انگلستان میں ایسٹ انڈین کاٹن کی ممانعت سے واقعتاً" گھریلو آجروں (Producers) کی حوصلہ افزائی ہوئی۔ ان کی طرف سے بنایا جانے والا خام کاٹن کا کپڑا (ابھی وہ خالص کاٹن پیدا نہ کر پائے تھے) اس پابندی کی زد میں نہ آتا تھا۔ جو ان دنوں عام طور پر ایسے کپڑوں پر عائد تھی جن سے وہاں کی گھریلو اونی صنعت کے متاثر ہونے کا امکان تھا۔" (Loc.cit) لیکن اس طرح کا تجزیہ لینڈس نہیں کر سکا اور نہ ہی کسی اور نے صنعتی انقلاب کے اس پہلو پر غور کیا ہے۔

کاٹن کی مصنوعات کی ابتداء سترہویں صدی کے وسط کے دوران مانچسٹر میں ہوئی ان

مصنوعات کی صنعت کے بارے میں قیاس یہی ہے کہ اسے فلیمش پروٹسٹنٹ آبادکاروں (Flemish Protestant Immigrants) نے متعارف کروایا۔ لیکن کاٹن کی مصنوعات کی انگلستان میں ترقی بہت سست روی سے ہوئی۔ "کاتنے کی مشینری چونکہ ابتدائی اور غیر ترقی یافتہ نوعیت کی تھی لہٰذا اچھی قسم کا دھاگہ نہیں بنایا جا سکتا تھا اور صاف ظاہر ہے کہ عمدہ پائے کی مصنوعات اور کپڑے کی بنائی نہ ہو سکتی تھی۔" (Baines, 1966:102) سترہویں صدی کے اختتام اور اٹھارویں صدی کے ابتدائی ایام کے دوران ہندوستان سے کاٹن کی مصنوعات کی بڑے پیمانے پر درآمد کی بڑے زور و شور سے مخالفت کی گئی جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ کئی ایسے حفاظتی اقدامات (Protective measures) کیئے گئے جن سے ہندوستانی کاٹن کی مصنوعات کا انگلستان درآمد کرنا بہت مشکل اور منافع سے عاری عمل ہو کر رہ گیا۔ یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ اس وقت "انگلستان میں حسد کا یہ احساس ہمارے کاٹن کے صناعوں (Manfacturers) میں نہ پایا جاتا تھا بلکہ ہمارے اونی اور ریشمی مصنوعات کے صناع ہندوستانی کاٹن اور کاٹن سے بننے والی مصنوعات کے صناعوں سے خلش رکھتے تھے۔ جس سے یہ اندازہ باآسانی لگایا جا سکتا ہے کہ انگلستان میں اس طرح کی عمدہ اور نفیس کاٹن کی مصنوعات کی پیداوار نہ ہونے کے برابر تھی جو کہ ان دنوں ہندوستان کا طرہ امتیاز تھا۔"
-(Baines, 1966:106)

جہاں تک ایسٹ انڈیا کمپنی کے اپنے مفاد کا تعلق تھا تو وہ بلا شک و شبہ انگلستان کی ہندوستان کے ساتھ تجارت کی بقاء اور توسیع میں مضمر تھا۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ کمپنی ہی ہندوستان میں حکومتی امور کی نگران تھی اور اسی ہی کے توسط سے یہاں انگلستانی نوآبادیاتی پالیسی تشکیل پاتی اور بعدازاں اس کا اطلاق ہوتا۔ لیکن اس کے باوجود کمپنی مسلسل پارلیمنٹ کے، دباؤ ہی میں رہی جو اسے ایسے اقدامات کرنے پر مجبور کر رہی تھی جو کہ مختلف برطانوی قومی مفادات کی تکمیل میں مد و معاون ہو سکیں خاص طور پر کمپنی کو انگلستان میں ابھرتے ہوئے صنعتی طبقے کی امنگوں اور خواہشات کو پیش نظر رکھنے پر مجبور کیا جا رہا تھا۔ یہ کہنا صحیح نہیں ہو گا کہ ہندوستان میں برطانوی نوآبادیاتی پالیسی ایسٹ انڈیا کمپنی کی سرگرمیوں اور مفادات کی مطابقت میں تشکیل دی جاتی تھی۔ یہ (کمپنی) تو اول و آخر ایک تجارتی کارپوریشن تھی، جس کا بنیادی مقصد زیادہ سے زیادہ تجارتی منافع کمانا اور ہندوستان پر قائم سیاسی استبداد کی بدولت زیادہ سے زیادہ دولت سمیٹنا تھا۔ اس کے مفادات کا انگلستان میں ابھرتی ہوئی صنعتی

بورژوا کے مفادات سے شدید تصادم تھا۔ برطانوی صنعت کی ترقی یا اس کے روشن مستقبل سے ایسٹ انڈیا کمپنی کو قطعاً" کوئی سروکار نہ تھا۔ یہی وجہ تھی کہ انگلستان میں یہ مطالبہ زور پکڑتا گیا کہ کمپنی کی پالیسیوں کا نئے سرے سے تعین کیا جائے اور اس کی سرگرمیوں کو بھی محدود کیا جائے۔ چنانچہ اس کی تجارتی اجارہ داری کو 1813ء میں ختم کر دیا گیا اور اس کے عہدیداروں سے یہ بھی کہا گیا کہ 1833ء تک کمپنی کی ہر طرح کی کمرشل سرگرمیوں کو بھی روک دیا جائے اس طرح ایسٹ انڈیا کمپنی صرف اور صرف نوآبادیاتی حکومت کے ذیلی ادارے تک محدود ہو کر رہ گئی۔

چونکہ اسے شرق الہند کی تجارت پر اجارہ داری حاصل تھی اور اسی کے وسیلے سے ہندوستان کی مصنوعات و اشیاء بہت بڑے پیمانے پر درآمد ہوتی تھیں اسی لئے اٹھارویں اور انیسویں صدی کے دوران ایسٹ انڈیا کمپنی شدید تنقید کی زد میں آئی۔ ان حالات کی وجہ سے اسے برطانوی صنعتی مفادات سے وابستہ بعض مطالبات کے سامنے سر تسلیم خم بھی کرنا پڑا۔ اسی طرح کی ایک مکروہ مثال پر سے رومیش دت نے پردہ اٹھایا ہے جس کے مطابق مارچ 1769ء کو ایسٹ انڈیا کمپنی کے ڈائریکٹروں نے ایک مکتوب بنگال ارسال کیا جس میں یہ ہدایت دی گئی تھی کہ خام ریشم کو بنانے اور اسے برآمد کرنے کے عمل کی تو حوصلہ افزائی کی جائے جبکہ تکمیل شدہ ریشم (Maufactured Silk) اور اس کی مصنوعات کی حوصلہ شکنی کی جائے۔ دت نائنتھ رپورٹ آف دی ہاؤس آف کامنز سلیکٹ کمیٹی کا وہ حصہ رقم کرتے ہیں جو اس مکتوب سے متعلق ہے اس خط میں پالیسی کا مکمل منصوبہ درج کیا گیا ہے۔ جس میں زبردستی اور حوصلہ افزائی دونوں کو استعمال میں لا کر بنگال میں مصنوعات کی پیداوار کے عمل کو ناقابل تلافی نقصان پہنچایا گیا۔ اس پالیسی کا مقصد لازمی طور پر یہ تھا کہ اس صنعتی ملک کی وضع قطع کو اس مکمل طور پر بدل کر رکھ دیا جائے کہ یہ محض عظیم برطانیہ کی مصنوعات کے لئے خام مال مہیا کرنے والا خطہ بن کر رہ جائے۔" (Dutt, 1956:45) اس کے باوجود کمپنی عمومی طور پر ہندوستانی درآمدات کو محدود کرنے کے اقدامات کی مزاحمت کرتی رہی۔ کمپنی کو اس وقت اپنی بات منوانے میں کامیابی بھی حاصل ہوئی جب 1681ء میں پارلیمنٹ نے ہندوستانی مصنوعات کی درآمد اور ان کے استعمال پر پابندی عائد کر دیئے جانے کی درخواست کو مسترد کر دیا۔ لیکن ایسی کامیابی کمپنی کو کبھی کبھار ہی نصیب ہوتی تھی۔ چنانچہ برطانوی ٹیکسٹائل کی صنعتوں کی جانب سے مزید تحفظات (Protection) کا مطالبہ کیا گیا۔

مطالبہ کرنے والوں میں کاٹن ٹیکسٹائل انڈسٹری کے نمائندے بھی تھے جو ابھی استحکام حاصل نہ کر پائی تھی۔ اس طرح "تحفظات کے حق اور مخالفت میں فریقین بر سر پیکار ہو گئے۔" یہ آویزش آئندہ دہائیوں کے دوران برقرار رہی۔ (Krishna, 1924:259) یہ تحفظاتی ڈیوٹیاں کمپنی کو ان اشیاء پر حاصل ہونے والے منافع پر بری طرح سے اثر انداز ہوتی تھیں جنہیں وہ اجارہ دار کی حیثیت سے خریدتا تھا۔ لیکن وہ ان ڈیوٹیوں کے نفاذ کے حق میں ڈالے جانے والے دباؤ کی مزاحمت کرنے کی پوزیشن میں نہ رہے تھے۔

تحفظاتی اقدامات کے لئے پرشور تحریک کے پس منظر میں 1685ء کو "چھینٹ اور ہند سے درآمد کئے جانے والے تمام سوتی کپڑے اور ریشم کی مصنوعات پر 10 فیصد ڈیوٹی عائد کر دی گئی..... " 1690ء میں یہ ڈیوٹی دگنی کر دی گئی۔ اس کے باوجود مزید حدود اور پابندیوں کا مطالبہ کیا گیا اور وقتاً فوقتاً انہیں متعارف بھی کروایا جانے لگا۔ مثال کے طور پر 1719ء میں جب یہ مطالبہ کیا گیا جسے کہ بعد تسلیم کر لیا گیا کہ "ہندوستانی ریشم کے کپڑے کے استعمال اسے زیب تن کرنے اور ایسے چھینٹ کے کپڑے کو استعمال میں لانے پر جو کہ ہندوستان میں رنگا گیا ہو یا اس پر کسی قسم کی نمونہ کاری کی گئی ہو" پابندی عائد کر دی جائے۔ تو ایسٹ انڈیا کمپنی نے اس پر صدائے احتجاج بلند کی۔ کمپنی کے عہدیداروں نے اپنا موقف پیش کرتے ہوئے کہا کہ "وہ یہ تجارت قوم اور اون کی مصنوعات تیار کرنے والوں کے فائدے کی خاطر کر رہی ہے۔" اور مجوزہ اقدامات سے اس کی تجارت کا بہت بڑا حصہ موقوف ہو کر رہ جائے گا۔ مزید برآں ہندوستان میں اس کے مقبوضات پر گرفت بھی کمزور پڑ جائے گی۔ اور ہندوستان کے راجوں اور حکمرانوں کی نظر میں انگریز قابل نفرین مخلوق بن جائیں گے جس سے دوسری یورپی اقوام فائدہ اٹھائیں گی۔ اس سے ان اقوام کی حوصلہ افزائی ہو گی اور وہ ہندوستان کی تجارت اور اقتدار پر رفتہ رفتہ قابض ہو جائیں گی اور برطانوی وصولیوں میں بھی خاطر خواہ کمی آ جائے گی۔" وغیرہ۔ (Krishna, 1924:263) لیکن کمپنی آہستہ آہستہ مگر تسلسل کے ساتھ صنعتی سرمایے کے مطالبات کے سامنے پسپائی اختیار کرتی چلی گئی۔

اس وقت جب کمپنی نے ہندوستان میں فتوحات کے سلسلے کا آغاز کیا اس وقت انگلستان کو درآمد کی جانے والی ہندوستانی مصنوعات (جو کہ کمپنی کے توسط سے انگلستان لائی جاتی تھیں) پر 50 فیصد ڈیوٹی عائد تھی۔ یہ صنعتی انقلاب کے ظہور کے دنوں کی بات ہے۔ اس وقت یعنی 1760ء تک انگلستان میں کاٹن کی مصنوعات تیار کرنے والی مشینیں تقریباً اس قدر

سادہ تھیں جس قدر کہ ہندوستان میں (Baines, 1966:115) آرک رائٹ' کے (Kay) اور ہارگریوز (Hargreaves) کی ایجادوں کے باوجود برطانوی ٹیکسٹائل انڈسٹری کا ہندوستانی مصنوعات کا ان کی نفاست اور اعلیٰ پن کی وجہ سے مقابلہ کرنا بعید از قیاس لگتا تھا۔ البتہ جب کرومپٹن (Crompton) کا مشینی چرخہ (mule) ایجاد ہوا اور 1780ء کی دہائی کے دوران اس کا استعمال عام ہو گیا تب کہیں جا کر پہلی مرتبہ انگریزی دھاگے سے اعلیٰ ململ تیار کرنا ممکن ہو سکا۔ لیکن اس تمام تر تکنیکی ترقی اور اس کے پیداواری عمل پر مرتب ہونے والے مثبت اثرات کے باوجود بھی برطانوی صنعت مزید تحفظات (Protection) کی طلب گار تھی جو کہ اسے فراہم کئے گئے۔ کیونکہ ابھی بھی ہندوستانی مصنوعات ان کا مقابلہ کرنے کی اہل تھیں۔ چنانچہ در آمدی ڈیوٹی میں تسلسل کے ساتھ اضافہ کیا جاتا رہا۔ حتیٰ کہ 1813ء تک جب صنعتی انقلاب کو وقوع پذیر ہوئے نصف صدی بیت چکی تھی در آمدی ڈیوٹی 85 فیصد تک جا پہنچی تھی اس تاریخی شہادت سے ان دلائل پر مبنی تصور باطل ہو جاتا ہے کہ برطانوی ٹیکسٹائل کی صنعت اور ٹیکنالوجی کا وجود میں آنا اور پھر ارتقاء کے مدارج سے گذرنا آزادانہ عمل کا نتیجہ تھا۔ اس تصور کے تحت برطانوی کپڑا سازی کی صنعت کے عروج کا کلی دار و مدار اس کی اپنی صلاحیتوں اور قوت نمو پر تھا اور جہاں تک ہندوستانی ٹیکسٹائل کی صنعت کی تباہی کا تعلق ہے تو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ (ہندوستانی ٹیکسٹائل) برطانیہ کی مشینی ٹیکسٹائل کا مقابلہ نہ کر سکی لہٰذا قصہ پارینہ ہو کر رہ گئی۔ اس طرح اصل واقعات اور مضمرات کو باآسانی نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ حقائق واضح کر دیتے ہیں کہ دراصل جو "تحفظات کی دیوار" کھڑی کر دی گئی تھی اس نے برطانوی ٹیکسٹائل انڈسٹری کی بقاء اور نشوونما کو ممکن بنایا اور اس صنعت میں بھاری رقوم کی سرمایہ کاری کے لئے راہ ہموار کی۔ ان تحفظات کے بغیر برطانیہ کی کپڑا سازی کی صنعت یقینی طور پر اپنی ملکی منڈی میں بھی قدم نہ جما پاتی۔ بیرونی منڈیوں کا تو تذکرہ ہی نہ کیجئے۔

اس کے باوجود کہ آزاد تجارت کی روایت راسخ ہونے کے ساتھ ساتھ عام رواج بھی پا گئی تھی لیکن اس عرصے کے دوران سخت ترین تحفظاتی اقدامات کے نفاذ پر قطعاً" حیل و حجت نہ کی گئی۔ ہاؤس آف کامنز کمیٹی کے روبرو جان رانکن کی شہادت کوئی انوکھی نوعیت کا واقعہ قطعاً" دکھائی نہیں دیتا جب اس نے تجارتی پابندیوں کے نفاذ کی بڑی شد و مد سے حمایت کی اور کہا کہ ان تحفظاتی ڈیوٹیوں کے نفاذ کو "ہماری مصنوعات کی حوصلہ افزائی کے لئے

ضروری امر قرار دیتا ہے۔" ایچ ایچ ولسن جو کہ ہندوستان پر کئی کتب لکھ چکے ہیں رقم کرتے ہیں "اگر یہ تحفظاتی ڈیوٹیاں اور دیگر احکامات کا نفاذ نہ ہوتا تو پیسلے اور مانچسٹر کی ملیں اپنے آغاز ہی میں بند ہو جاتیں اور پھر انہیں بھاپ کی طاقت سے بھی متحرک نہ کیا جا سکتا۔ ہندوستانی مصنوعات کو قربانی کی بھینٹ چڑھا کر ہی برطانوی ٹیکسٹائل انڈسٹری کی تشکیل ممکن ہوئی۔ اگر ہندوستان آزاد ہوتا تو وہ جوابی کارروائی کر سکتا تھا اور برطانوی مصنوعات پر تحفظاتی ڈیوٹیاں عائد کر کے اپنی صنعت کو مکمل تباہی سے بچا سکتا تھا۔ لیکن اپنے تحفظ کے لئے کسی قسم کے اقدام کی اسے آزادی نہ تھی۔"

اب ایسٹ انڈیا کمپنی جو کاٹن کی مصنوعات کی تجارت کرتی تھی اس کا بہت بڑا حصہ انگلستان درآمد ہو کر پھر سے یورپ کو برآمد کیا جاتا تھا۔ جب 1789ء میں کمپنی کی طرف سے ہندوستان کی کاٹن کی مصنوعات کی بڑے پیمانے پر درآمد کے مسئلے نے ایک مرتبہ پھر سر اٹھایا تو کمپنی نے وضاحت کی کہ "چھینٹ کا جو کپڑا انگلستان درآمد کیا جاتا ہے اس کا 17/20 حصہ یورپ بھیج کر فروخت کیا جاتا ہے اس طرح ململ کے کل کپڑے کا 12/20 حصہ بھی یورپی منڈیوں میں بیچا جاتا ہے۔ (Baines, 1966:330)۔ اس عرصے میں براعظم یورپ ہندوستانی ٹیکسٹائل کی سب سے بڑی منڈی بن گیا تھا اگرچہ ٹیکسٹائل اور کاٹن کی دیگر مصنوعات پر زیادہ کمپنی ہی کا تصرف تھا۔ لیکن کمپنی کی تجارت کو اس وقت کاری ضرب لگی جب نپولین کے عہد میں جنگوں کا آغاز ہوا اور ان کے نتیجے میں یورپی بندرگاہیں بند کر دی گئیں۔ جب ان جنگوں کا اختتام ہوا تو یورپی منڈیاں برطانوی ٹیکسٹائل کی صنعت کے کنٹرول میں آ گئیں۔ اس طرح ہندوستانی برآمدات کا ہر طرف سے ناطقہ بند کر دیا گیا اور وہ ملک جو کہ صدیوں سے پوری دنیا کو کاٹن کی مصنوعات فراہم کر رہا تھا برطانوی ٹیکسٹائل کو درآمد کرنے پر مجبور ہو گیا۔ لیکن ہندوستانی صنعت کو مکمل تباہی سے دوچار کرنے میں طویل مدت لگی۔ 1741ء سے 1750ء کے دوران برطانیہ کو ہندوستانی چھینٹ کے کپڑے کی برآمد کی کل مالیت اوسطاً 1.2 ملین پاؤنڈ سالانہ تھی۔ 1815ء میں ہندوستان سے برطانیہ کو برآمد کی جانے والی کاٹن کی مصنوعات کی کل مالیت 1.3 ملین پاؤنڈ تھی جو کہ 1832ء تک گر کر 100,000 پاؤنڈ رہ گئی۔ دوسری طرف 1815ء میں جب صنعتی انقلاب کو وقوع پذیر ہوئے کئی دہائیاں بیت چکی تھیں۔ برطانوی ٹیکسٹائل جو کہ ہندوستان میں درآمد کی جاتی تھی اس کی مالیت صرف 26,000 پاؤنڈ تھی۔ البتہ 1832ء تک ہندوستان کو برطانیہ کی طرف سے ٹیکسٹائل کے ضمن میں درآمدات

400'000 پاؤنڈ تک جا پہنچیں اور 1850ء میں ہندوستان کی منڈی میں برطانوی ٹیکسٹائل کی کل برآمدات کا ایک چوتھائی فروخت کیا جاتا تھا۔
-(R.Palme Dutt, 1970:119)

محض برآمدی تجارت کی تباہی ہی ہندوستانی ٹیکسٹائل کی صنعت کے لئے زہر قاتل ثابت نہ ہوئی۔ یہاں کی صنعت کی کمزوری کی ایک خاص وجہ اس کا برآمدات پر کلی انحصار تھا اس کے ساتھ ساتھ ہندوستان کا شہری صارفین کا طبقہ بھی تعداد میں بہت ہی محدود تھا۔ دیہی معیشت اور سماج جو ہندوستانی آبادی کا اکثریتی حصہ تھا وہاں کاٹن کی مصنوعات کی کھپت نہ ہونے کے برابر تھی۔ چنانچہ ہندوستان کی ٹیکسٹائل انڈسٹری کی تباہی میں اس کے مقامی شہری بنیاد کے نہ ہونے کو فیصلہ کن اہمیت حاصل تھی۔ جیسا کہ میں پہلے بھی اس بات کی نشاندہی کر چکا ہوں کہ ہندوستان میں شہری آبادی کی نسبتاً زیادہ تعداد طفیلی کی طرح کاشتکار سے ہتھیائے ہوئے مالیے (Land revenue) پر ہی انحصار کرتی تھی۔ لیکن شہری آبادی مقامی صنعت سے حاصل ہونے والی اشیاء اور مصنوعات کے لئے طلب (Demand) کا بھی ذریعہ تھی۔ شہری طبقے کو جو وسائل مالیے کی صورت میں حاصل ہوتے تھے انہی سے مقامی صنعت کی پیدا کردہ اشیاء اور مصنوعات کو خریدا جاتا تھا۔ جب ایسٹ انڈیا کمپنی نے مالیہ اپنے کنٹرول میں لے لیا تو نہ صرف شہری سماج بلکہ مقامی صنعت کی اقتصادی بنیاد تباہ ہو کر رہ گئی۔ یہ تصویر کا وہ رخ ہے جسے بہت ہی آسانی سے نظر انداز کر دیا جاتا ہے بلکہ اسے زیر بحث ہی نہیں لایا جاتا۔ عرفان حبیب ان چند محققین میں سے ایک ہیں جنہوں نے یہ سوال اٹھایا ہے لیکن انہوں نے بھی شہری پہلو کی اہمیت کو بڑی آسانی سے مسترد کر دیا ہے۔ (1969 (Habib

انگریزوں کی فتح کے بعد جس قدر پیسہ یا وسائل اکٹھے ہوتے ان میں سے زیادہ تر یک طرفہ برآمدات کے ذریعے ہندوستان سے باہر منتقل کر دیئے جاتے اور باقیماندہ وسائل میں سے جو کچھ ہندوستان میں خرچ ہوتا وہ بھی زیادہ فوجی مہموں پر ہی خرچ ہوتا تھا۔ دراصل ہندوستان کو اس کی اپنی فتح پر اٹھنے والے اخراجات خود ہی برداشت کرنے پڑے علاوہ ازیں مشرق کے دوسرے علاقوں میں سلطنت برطانیہ کی فتوحات کے لئے وسائل بھی ہندوستان ہی سے حاصل کئے گئے۔ 1771ء سے 1779ء کی درمیانی مدت میں "فوجی اخراجات" کل آمدنی کے نصف اور تیسرے حصے کے بیچ تھے جبکہ "سول اخراجات" 1/7 سے 1/15 کے بیچ تھے۔

ان دونوں مدوں پر خرچ ہونے کے بعد جو کچھ باقی بچتا تھا اسے ان اشیاء کو خریدنے پر صرف کیا جاتا جنہیں انگلستان برآمد کرنا ہوتا تھا۔ "سول اخراجات" کا بڑا حصہ کمپنی کے انگریز لازمین کی تنخواہوں کی ادائیگی پر اٹھ جاتا۔ تنخواہوں کی صورت میں جانے والی ادائیگیوں کا بیشتر حصہ بھی ہندوستان سے باہر ہی منتقل ہو جاتا تھا۔ ان کے ساتھ ساتھ فوجی افسران کی تنخواہوں کا بھی یہی تناسب تھا۔ کمپنی تقریباً 1.3 ملین پاؤنڈ سالانہ ہندوستانی اشیاء و مصنوعات کی خریداری پر خرچ کرتی تھی جنہیں کہ انگلستان درآمد کیا جاتا تھا۔

نوآبادیاتی فتح کے بعد ہندوستانی وسائل سے حاصل ہونے والی آمدنی کا بے حد قلیل حصہ ہندوستان کے شہری معاشرے کے ارکان تک پہنچ پاتا حالانکہ ماضی میں اسی آمدنی نے انہیں سہارا فراہم کئے رکھا تھا۔ ملکی وسائل پر نوآبادیاتی قوت کا تصرف قائم ہو جانے سے شہری آبادی تباہ کن اور ڈرامائی زوال سے دوچار ہو گئی اور اس کے ساتھ ساتھ پرانے صنعتی قصبات بھی اجڑ کر رہ گئے۔ سر چارلس ٹریولین (جن کا حوالہ دت نے دیا ہے) کے مطابق ڈھاکہ جو کہ "ہندوستان کا مانچسٹر" کہلاتا تھا اس کی آبادی 150'000 نفوس سے کم ہو کر 30'000 نفوس تک رہ گئی (R. Palme Dutt, 1970:120)۔ وہاں سے صرف جولاہوں ہی کو بے دخل یا تباہ نہ کیا گیا بلکہ شہری آبادی سے تعلق رکھنے والے وہ افراد جو کہ ماضی میں ان کی مصنوعات خریدتے تھے وہ بھی تباہ حالی کا شکار ہو کر وہاں سے کوچ کر گئے۔

اس کے بعد کہیں انیسویں صدی میں جا کر شہری آباد کاری کا ازسرنو آغاز ہوا کیونکہ اب شہری آبادی کا وجود نئی نوآبادیاتی معیشت کی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے ضروری ہو چکا تھا۔ چنانچہ نئے متوسط طبقات نوآبادیاتی کلچر کی پیداوار تھے۔ "اس طبقے کی طلب (Demand) اتنی بھی نہ تھی جتنی کہ یورپین طبقات کی (جو صرف چمک دمک والی چھوٹی موٹی اشیاء Souvenirs وغیرہ کی طلب رکھتے تھے خاص طور پر جن کی قیمت بہت کم ہوتی تھی) چند مستثنیات کے علاوہ ہندوستان کے نئے متوسط طبقے نے مکمل طور پر مقامی فنون اور صنعت کو نظر انداز کرنا شروع کر دیا۔ غیر ملکی اقتدار کے قیام کے خراب ترین اثرات میں سے ایک فاتحین کا مفتوحہ افراد پر اپنے نظریات کا مسلط کرنا ہوتا ہے اور نئے ابھرتے ہوئے ہندوستانی بورژوا طبقے نے یورپی معیار کو اپنانے میں کسی پس و پیش کا مظاہرہ نہ کیا بلکہ اس نے خوشدلی سے ان کے نظریات اور طور اطوار اپنا لئے اور ہر اس چیز سے جو کہ ہندوستانی تھی بیگانگی اختیار کر لی۔ (Gadgil, 1973:41)۔ ہندوستانی کاٹن ویونگ (Weaving) انڈسٹری

اس مکمل تباہی کے باوجود اپنا آپ کسی حد تک بچانے میں کامیاب ہو گئی۔ لیکن 19 ویں صدی میں ہندوستانی کاٹن کی صنعت کو چھوٹے تاجروں کے زیر اثر لا کر بعدازاں (اس تجارتی سرمایے) ہی میں ضم کر دیا جاتا تھا۔ اب اس کی بقاء کا دار و مدار مکمل طور پر مانچسٹر کے دھاگے کی ہندوستان آمد پر تھا۔ اس طرح اس صنعت کو نئی بنیاد فراہم ہو گئی۔ وقت کے ساتھ ساتھ جب ہندوستان میں انیسویں صدی کے نصف آخر میں بڑے پیمانے پر کپڑے کی صنعت کا ظہور ہوا۔ تو پرانی کاٹن ویونگ (بنائی کی صنعت) (Weaving) انڈسٹری بالکل ہی ختم ہو کر رہ گئی' اگرچہ کہیں کہیں ایک آدھ لومیں (Looms) بچیں لیکن وہ درآمدی دھاگے کے بل بوتے پر ہی اپنے وجود کو برقرار رکھے ہوئے تھیں۔

"وسائل کی نکاسی"

ہندوستان کی برطانیہ کو "امداد"

مجھے یہی محسوس ہوتا ہے کہ جیسے ہندوستانی ٹیکسٹائل انڈسٹری کی تباہی اور پھر "درآمدی نعم البدل کی حکمت عملی" (import-substitution strategy) صنعتی انقلاب کو ابتدائی تحریک مہیا کرنے کی فیصلہ کن وجوہ ثابت ہوئیں درآمدی نعم البدل کی حکمت عملی (Import-Sustitution Strategy) کے بارے میں یہ واضح کر دینا ضروری ہو گا کہ یہ حکمت عملی تیسری دنیا میں اس ترقیاتی نظریے سے کہ جس کے تحت محکوم سرمایہ دارانہ ترقی (Dependent Capitalist development) کو ممکن بنانے کی جدوجہد کی جاتی تھی اس سے یکسر مختلف تھی۔ جو نعم البدل کی حکمت عملی اٹھارویں صدی کے دوران انگلستان میں اپنائی گئی۔ انگلستان میں گھریلو ٹیکسٹائل کی صنعت میں ترقی ہوئی تو اس سے مشینری اور کیمیائی اجزاء (جن کا کپڑا سازی میں استعمال ہوتا تھا) وغیرہ کی طلب میں بے پناہ اضافہ ہوا۔ اس طرح انگلستانی معیشت کے تمام شعبوں میں نمایاں توسیع ہوئی اور اس کے ساتھ ساتھ اشیائے صرف (Consumption goods) اور اشیائے سرمایہ (capital goods) کی پیداوار میں بھی بہت اضافہ ہوا۔ اس کے برعکس ہمعصر تیسری دنیا میں جو بین الاقوامی سرمایہ دارانہ نظام کا حصہ بن چکی ہے وہ سب کچھ ممکن نہیں جو کہ اٹھارویں صدی کے انگلستان میں تھا اب دنیا بہت سکڑ گئی ہے۔ جب بھی تیسری دنیا میں اشیائے سرمایہ (Capital goods) کی طلب (Demand) پیدا ہوتی ہے تو اس طلب کو پورا کرنے کے لئے فوری طور پر بڑی معیشتوں

(Metropolitan economic) سے رجوع کیا جاتا ہے۔ اس طرح تیسری دنیا کی معیشتیں جو کہ اشیائے صرف کی پیداوار میں اگر کچھ نہ کچھ حد تک خودکفیل ہیں بھی لیکن جہاں تک اشیائے سرمایہ کی پیداوار کا تعلق ہے تو اس کے لئے انہیں مکمل طور پر میٹرو پولیٹن معیشتوں پر ہی انحصار کرنا پڑتا ہے۔ نو آبادیاتی ہندوستان میں بھی مربوط معاشی ترقی ناپید تھی۔ میرے ان دلائل کا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ باقی دنیا سے الگ تھلگ ہو کر اپنے اقتصادی مفادات کی تکمیل کی جائے لیکن بین الاقوامی سرمایہ دارانہ نظام کے ڈھانچے کی حدود کے اندر ہونے والی یک طرفہ اور بے ہنگم معاشی ترقی کا سوال اپنی جگہ ہے جسے درست قرار نہیں دیا جا سکتا۔ چنانچہ ہم اس حتمی نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ اٹھارویں صدی کے دوران انگلستان میں درآمدی نعم البدل کے محرکات آج کی تیسری دنیا کے ممالک میں کارفرما محرکات سے بہت مختلف تھے۔

ایک تجویز ایرک ولیمز (Eric Williams) نے پیش کی جس کے مطابق برطانیہ' افریقہ اور ویسٹ انڈیز میں تجارتی مثلث ظہور میں آ گئی تھی جس کی وجہ سے برطانیہ میں صنعتی ترقی کے لئے بہت زیادہ وسائل بھی مہیا ہوئے اور تحریک و ولولہ بھی میسر آیا۔ برطانیہ اپنی بنائی ہوئی اشیاء کو افریقہ برآمد کرتا اور وہاں سے اس کے بدلے غلام منگواتا' جنہیں نو آبادیوں سے حاصل ہونے والے تجارتی مال کے عوض آگے فروخت کر دیا جاتا۔ ایرک ولیمز لکھتا ہے "کاٹن اور اس سے متعلقہ مصنوعات کو پہلی زور دار تحریک افریقہ اور جزائر غرب الہند سے حاصل ہوئی" (Williams, 1975:68- cf- Ch. 3 and Ch. 5 for the argument)
لیکن حقیقت تو یہ تھی کہ برطانیہ کی ان علاقوں (افریقہ اور جزائر غرب الہند) کے ساتھ تجارت اس قدر مختصر پیمانے پر ہوتی تھی کہ یہ (تجارت) برطانوی صنعتی ترقی میں اتنا فیصلہ کن کردار ادا کر ہی نہیں سکتی تھی خاص طور پر اگر اس کا برطانیہ کی ہندوستان کے ساتھ تجارت اور یک طرفہ وصولیوں سے تقابل کیا جائے بلکہ افریقہ اور غرب الہند کے ساتھ برطانیہ کی تجارت سے حاصل ہونے والی رقوم کا اگر صنعتی انقلاب کے دوران وہاں پر انویسٹ (invest) ہونے والی کل رقوم سے بھی اگر تقابل کیا جائے تو بھی ہم اسی نتیجے پر پہنچیں گے کہ افریقہ اور غرب الہند سے برطانیہ کو حاصل ہونے والا سرمایہ بہت ہی قلیل تھا۔ کروزے (Crouzet) نے بھی ولیمز کی دلائل کو لغو سمجھتے ہوئے رد کر دیا (Crouzet, 1972:7-8)-
جیسا کہ ولیمز کا کہنا ہے کہ برطانیہ کی افریقہ اور جزائر غرب الہند کو برآمدات کی 1739ء میں کل مالیت 14,000 تھی جو کہ 1759ء تک بڑھ کر 303,000 تک پہنچ گئی۔ لیکن اس تجارت

کا تقابل جب اٹھارویں صدی کے نصف اول کے دوران برطانیہ کی صرف ہندوستان کو قیمتی دھاتوں (bullion) اور دیگر اشیاء کی صورت میں برآمدات سے کیا جائے تو افریقہ اور غرب الہند کو کی جانے والی برآمدات کی مالیت بہت ہی معمولی دکھائی دیتی ہے۔ اس ضمن میں یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ برطانیہ جو چاندی اور دیگر دھاتوں یا پھر اونی مصنوعات ہندوستان برآمد کرتا تھا تو ان کے عوض انگریز تاجر یہاں سے انواع و اقسام کی اشیاء و مصنوعات خاص طور پر کاٹن ٹیکسٹائل خریدتے تھے اور انہیں انگلستان لے جاتے جن کی سالانہ مالیت (اس عرصے کے دوران) 700'000 پاؤنڈ تھی۔ یہ تمام اعداد و شمار قطعاً" لغو نہیں ہیں اور کروزے نے ولیمز کے بیان کو حوالہ بناتے ہوئے نوآبادیوں کی طرف سے صنعتی انقلاب کے برپا ہونے میں ادا کئے جانے والے کردار کو سرے سے ہی مسترد کر کے کم فہمی کا ثبوت دیا ہے۔

ایک طرح سے دیکھا جائے تو ولیمز کی دلیل کچھ وزنی بھی دکھائی دیتی ہے۔ 1780ء کی دہائی کے وسط تک برطانیہ کی کاٹن ٹیکسٹائل انڈسٹری کچھ زیادہ اچھا کپڑا بنانے کی اہل نہ تھی اس لئے اس وقت ہندوستانی چھینٹ اور ململ کے پائے کا سوتی کپڑا برطانیہ میں تیار ہونا ابھی شروع نہیں ہوا تھا۔ برطانیہ میں تب بہت کھردرا کپڑا تیار ہوتا تھا جسے آسانی سے فروخت بھی نہ کیا جا سکتا تھا۔ چنانچہ ولیمز بھی ہمارے سامنے اپنی دلیل پیش کرتے ہوئے یہی کہتا ہے کہ نوزائیدہ اور نااہل برطانوی ٹیکسٹائل انڈسٹری نے سالانہ 18'000 کی مالیت کا سوتی کپڑا اٹھارویں صدی کے نصف اول کے دوران افریقہ اور جزائر غرب الہند کو برآمد کیا جاتا تھا۔ اس میں شک بھی نہیں کہ ان منڈیوں میں جن پر برطانیہ ہی کا قبضہ تھا وہاں پر اپنی مصنوعات کو فروخت کر کے اس بہت اہم وقت میں برطانوی کاٹن ٹیکسٹائل انڈسٹری کو یقیناً استحکام فراہم کیا گیا ہو گا۔ آندرے گنڈر فرینک (Andre Gunder Frank 1978) نے اپنی حالیہ تحقیق میں اس تمام تر عمل کا وسیع تر پس منظر میں جائزہ لیا ہے۔

ہندوستان کی طرف سے برطانیہ کو بہت ہی بڑے پیمانے پر وسائل کی فراہمی نے صنعتی انقلاب کے دوران سرمایہ کاری (capital formation) کے عمل میں بہت ہی نمایاں کردار ادا کیا۔ اس دلیل کا باریک بینی سے جائزہ لینے کی ضرورت ہے تاکہ برطانیہ میں صنعتی انقلاب کے دوران ہونے والی سرمایہ کاری (capital formation) کی کل مالیت میں ان وسائل کا تناسب معلوم کیا جا سکے جو کہ ہندوستان سے اس دوران وہاں منتقل ہوئے تھے۔ یوں تو یکطرفہ طور پر ہندوستان کے وسائل کے برطانیہ منتقل کئے جانے سے متعلق کافی کچھ کہا جا چکا

ہے جسے کہ "اقتصادی ذرائع کی نکاسی" (Economic Drain) کا نام دیا گیا لیکن اس طرح
کے، تمام تجزیے محض ہندوستانی غربت کی وجوہات کی نشاندہی کرنے اور ان کی تشخیص کرنے
کے، حوالے سے کئے گئے۔ حالانکہ اس صورتحال کو برطانیہ میں ہونے والی ترقی کے ضمن میں
بھی واضح کیا جا سکتا ہے۔

ہندوستان سے اقتصادی وسائل کی یکطرفہ نکاسی کا مسئلہ انیسویں صدی کے نصف آخر
کے دوران جب ہندوستانی قوم پرستی کے تحریک اپنے ابتدائی ایام میں تھی بحث و مباحثے کا
مرکز بنا رہا۔ لیکن یہ تصور (اقتصادی وسائل کی نکاسی کا تصور) جو کہ اس تلخ حقیقت کو اپنے
اندر سموئے ہوئے ہے بہت پرانا ہے۔ دراصل وسائل کی ہندوستان منتقلی کے عمل کی جانب
پہلے پہل توجہ 1873ء میں برطانوی پارلیمنٹ کی کاروائی کے دوران دی گئی۔ جس کا خصوصی
تذکرہ ایڈمنڈ برک (Edmund Burke) نے فوکس کے ایسٹ انڈیا بلز
(East India Bills) سے متعلق اپنی تقریر میں کیا۔ دارالعوام (House of Commons
The) کی طرف سے تشکیل دی جانے والی سیلیکٹ کمیٹی (Select Committee) کی
ہندوستان کے بارے میں نویں رپورٹ میں غیرمعمولی طور پر کثیر "وسائل کی انگلستان منتقلی"
کے الفاظ استعمال کئے گئے۔ لیکن یہ مسئلہ تبھی نمایاں ہو کر ابھرا جب انیسویں صدی کے
آخری دنوں میں ہندوستانی قوم پرست تحریک شروع ہو چکی تھی۔ زیر بحث تصور کی تخلیق کا
سہرا عام طور پر دادا بھائی نیروجی کے سر باندھا جاتا ہے (دادا بھائی نیروجی قوم پرست تحریک
کے ابتدائی رہنماؤں میں سے اہم ترین رہنماء گردانے جا سکتے ہیں) یقیناً" وہ چند افراد میں
سے ایک تھے جنہوں نے منتقل کئے جانے والے وسائل کی مالیت اور ان کی کثرت کا اندازہ
لگانے کی بھرپور کوشش کی۔ ایسی ہی ایک کوشش ولیم ڈگبی (William Digby) نے اپنی
تفحیک سے بھرپور کتاب "Prosperous British India" یعنی "خوشحال برطانوی
ہندوستان" میں بھی کی۔ (cf. Chandra, 1966) لیکن ڈگبی کی کتاب اور اس میں درج
اعدادوشمار 1835 کے بعد کے عہد سے متعلق ہیں جبکہ یہاں ہمیں اس عہد سے کافی پہلے کے
دور کا تجزیہ مقصود ہے۔ اس دور کے بارے میں باقاعدہ اعدادوشمار کی عدم موجودگی کے باوجود
ہمیں مختلف تحریروں میں بعض حوالے میسر آ جاتے ہیں سردست ہمارے پاس چند ایک ایسے
اعدادوشمار ضرور ہیں جن کی مدد سے انگلستان کو منتقل کئے جانے والے وسائل کی بالکل صحیح
مالیت کا تو شاید پتہ نہ چل سکے لیکن ان کی کثرت کا اندازہ ضرور ہو جائے گا۔

ان تحریروں میں جو کہ خاص طور پر ابتدائی دور (سترہویں اور اٹھارویں صدی) سے متعلق ہیں۔ وسائل کی نکاسی کے مسئلے کے بارے میں تین منفرد پہلوؤں کا بیان ہے۔ جب ہم ان پہلوؤں کا بغور جائزہ لیتے ہیں تو ہمیں ان میں باہمی الجھاؤ محسوس ہوتا ہے۔ ان (1) ان فنڈز کے حصول کے ذرائع (یعنی یہ فنڈز کہاں سے حاصل کئے جاتے تھے) جو کہ انگلستان منتقل کئے جاتے تھے (2) وہ مالیاتی طریقہ ہائے کار جن کے ذریعے منتقلیوں کو بروئے کار لایا جاتا تھا (3) اصل وسائل (خام مال) کو انگلستان منتقل کرنے کا طریقہ کار! موجودہ سیاق و سباق میں ایک اور مسئلہ بھی ظہور میں آ جاتا ہے اگرچہ "وسائل کی منتقلی" کی وجہ سے ہندوستان پر پڑنے والے معاشی بوجھ کو جب بھی زیر بحث لایا جاتا ہے تو اس وقت اس مسئلے کو درخور اعتناء نہیں سمجھا جاتا جس کا مرکزی نقطہ یہ ہے کہ وہ وسائل جنہیں ہندوستان سے غصب کیا جاتا تھا انہیں یکطرفہ طور پر انگلستان منتقل کر دیا جاتا تھا ان وسائل کی منتقلی کے عوض ہندوستان کو کچھ بھی حاصل نہ ہوتا تھا۔ علاوہ ازیں ہندوستان ہی میں پیدا ہونے والے وسائل کا بہت بڑا حصہ برطانوی استعمار کے مفادات کو توسیع دینے کی غرض سے مشرق وسطی اور مشرقی ایشیاء کے علاقوں میں فوجی مہموں پر خرچ کر دیا جاتا یہاں تک کہ ہندوستان میں کمپنی کے مقبوضات بھی ہندوستانی ذرائع اور وسائل ہی کے ذریعے ممکن ہو سکے یعنی ہندوستان نے اپنی فتح کے اخراجات بھی خود ہی برداشت کئے۔ وسائل کی کثیر مقدار خاص طور پر وہ مال و دولت جو کمپنی کے افسران اور انگریز کاروباری افراد نے اپنے پاس مرتکز کر رکھی تھی ہندوستان میں نوآبادیاتی منصوبوں پر invest کر دی جاتی تھی جس کے نتیجے میں بے بہا وسائل اور سرمایہ حاصل ہوتا جن کی آخری منزل انگلستان ہی ہوتی۔ اپنے موجودہ مقاصد کے لئے یہ بہت ضروری ہے کہ ان وسائل کی کل مقدار کی عمومی تشخیص کی جا سکے جو کہ انگلستان منتقل ہوتے رہے یہاں پر ایک اور نقطے کی وضاحت بھی لازمی ہے بعض اوقات یہ دلیل دی جاتی ہے کہ انگریزوں نے جو نجی طور پر مال و دولت اکٹھی کی اور بعدازاں اسے انگلستان لے گئے۔ یہ تمام کی تمام مال و دولت انگلستان میں صنعت کاری کے شعبے پر صرف نہ ہوئی بلکہ اس کا بہت بڑا حصہ دوسرے شعبہ جات میں invest ہوا۔ نجی مال و دولت ان ہندوستانی وسائل کا بمشکل ایک چوتھائی یا پانچواں حصہ تھا جو انگلستان منتقل کئے گئے۔ اس بات سے قطع نظر کہ وہ مخصوص افراد جو یہاں سے مال و دولت انگلستان بھیجتے تھے وہ اس دولت کو وہاں (انگلستان میں) کس طرح استعمال کرتے تھے حقیقت یہی ہے کہ برطانوی معیشت بڑے

بڑے سرمایہ کاری کے منصوبوں کو پایہ تکمیل تک پہنچانے کے لئے بیرونی دنیا ہی سے وسائل اور خام مال وغیرہ حاصل کرتی تھی۔ ہندوستان سے وسائل کی فراہمی کے بڑے ذرائع میں سے ایسٹ انڈیا کمپنی کی آمدنی اور منافع تھا علاوہ ازیں کمپنی کے سول اور فوجی ملازمین کی کثیر آمدنیوں اور ان کی جانب سے کی جانے والی لوٹ کھسوٹ سے حاصل ہونے والی دولت کا بیشتر حصہ بچا کر انگلستان منتقل کیا جاتا تھا۔ کمپنی کے ملازمین اور عہدیداروں کے علاوہ ہندوستان میں نجی بزنس مین بھی سرگرم عمل تھے جو کہ مال و دولت کے بڑے ذخائر جمع کرکے انگلستان ارسال کر دیتے تھے۔

حال ہی میں بنگال کی حد تک انگریزوں کی آمدنی اور جبری وصولیوں کا تخمینہ لگانے کی ایک کوشش کی گئی (اس عرصے کے دوران بنگال ہی انگریزوں کی سرگرمیوں کا مرکز تھا) چنانچہ اس محتاط طریقے پر لگائے گئے تخمینے (Calculation) کے مطابق "ایسے معلوم ہوتا ہے کہ 1757ء سے پہلے کے عرصے میں 3,000,000 پاؤنڈ سٹرلنگ انگلستان بھیجے گئے جبکہ 1757ء اور 1784ء کی درمیانی مدت میں انگلستان بھیجی جانے والی کل رقم 15,000,000 پاؤنڈ سٹرلنگ تھی جس کی اگر اوسط نکالی جائے تو فی سال 500,000 پاؤنڈ سٹرلنگ سے بھی زائد رقم ہندوستان سے انگریز اپنے آبائی وطن منتقل کر دیتے تھے۔" (Marshall, 1976:256) ہمارے نقطہ نظر سے مارشل کی جانب سے دی گئی تاریخیں بہت اہمیت کی حامل ہیں کیونکہ یہی وہ زمانہ ہے جب صنعتی انقلاب کی شروعات ہوئی۔ لیکن مارشل نے ان نکات کے حوالے سے مسئلے کو الجھا دیتا ہے جن (نکات) کا حوالہ میں نے مذکورہ بالا پیرے کی ابتداء میں دیا ہے۔ خاص طور پر جب وہ رقم کرتا ہے: "نجی رقوم (Private Remittances) کا بہت ہی مختصر حصہ بنگال سے نقدی کی صورت میں انگلستان منتقل کیا جاتا تھا اور ان رقوم کا معمولی حصہ مال تجارت کی جہازوں سے بلاواسطہ ترسیل پر صرف ہوتا تھا۔ بنگال میں برطانوی ایسٹ انڈیا کمپنی یا دوسری غیرملکی کمپنیوں کو رقوم کا بڑا حصہ ہنڈی (Bill of exchange) کے ذریعے بھیجا جاتا تھا جو اسے بنگال میں تنظیمی اخراجات کے علاوہ برآمد کرنے کی غرض سے مال خریدنے پر صرف کرتی تھیں (Marshall, 1976:262-3) مالیاتی طریقہ ہائے کار (financial mechamisms) اور وسائل کی ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقلی کے عمل (جو اگرچہ مالیاتی طریقہ کار ہی سے منسلک ہوتا ہے) کو آپس میں گڈمڈ نہیں کرنا چاہئے (جیسا کہ مارشل نے کر دیا ہے)۔ رقوم کی منتقلیوں (Transactions) کے اس عمل سے جو حقیقت واضح ہوتی ہے

وہ یہ کہ اٹھارویں صدی کے آخری ایام سے ہندوستانی برآمدات کے عوض یہاں سونا اور چاندی درآمد کرنے کا عمل موقوف ہو گیا تھا۔ اب تجارتی بہاؤ انتہائی یکطرفہ (unilateral) ہو کر رہ گیا تھا کیونکہ ہندوستانی اشیاء کو خریدنے کے لئے ہندوستان ہی سے فنڈز مہیا کئے جاتے تھے اور پھر ان اشیاء کو برآمد کیا جاتا تھا۔ ان اشیاء کی خریداری پر یہ غیر ملکی افراد جس قدر رقم خرچ کرتے تھے دوسری منڈیوں میں اس سے کئی گنا زیادہ قیمت پر انہیں فروخت کرتے اس طرح وہ بھاری منافع کماتے تھے۔ یہ بیان ہماری توجہ ایک اور جانب مبذول کرتا ہے کہ اگر ہمیں اپنے تخمینے کی بنیاد تجارتی اعداد و شمار پر رکھنی ہے تو غیر برطانوی تجارت کو بھی مدنظر رکھنا ہو گا۔ نہ صرف انگریزوں کی یورپ کے ساتھ بلکہ مشرق بعید اور دیگر ممالک سے بھی کی جانے والی تجارت کو بھی ملحوظ خاطر رکھنا ہو گا یعنی ہندوستانی وسائل کی منتقلی "تجارتی مثلث" (triangular trade) کے ذریعے سے بھی ہونے لگی یعنی نہ صرف مال اور وسائل انگلستان بھیجے جاتے بلکہ یورپ اور مشرق بعید کی منڈیوں میں انہیں ایسٹ انڈیا کمپنی ہی کے اہلکار لے جا کر فروخت کرتے اور منافع اپنے قبضے میں رکھتے تھے جس کی بعدازاں انگلستان ترسیل ہو جاتی تھی۔ اس طرح مختلف طریقوں سے وسائل جو کہ اکثر اوقات اشیاء کی صورت میں ہندوستان سے باہر لے جائے جاتے تھے وہ انگلستان میں صنعتی سرمایے کے فروغ کا بنیادی ذریعہ بنے۔

• زیادہ تر مال و دولت جو کہ برطانیہ بھیجی جاتی اس کا حصول اکثر اوقات زرعی کی مالیے سے یا پھر ایسٹ انڈیا کمپنی کے عہدیداروں کی لوٹ کھسوٹ یا زبردستی حاصل کئے جانے والے انعامات وغیرہ سے ہوتا تھا۔ ہمیں معلوم ہے کہ 1792ء سے 1795ء کے درمیانی تین برسوں کے دوران مالیے کی وصولی کمپنی کے مجموعی اخراجات سے 105 ملین پاؤنڈ سٹرلنگ زیادہ ہوئی۔ اس کے بعد کچھ برسوں تک وصولیوں میں یہ اضافہ ویلزلے کی فوجی مہموں پر اٹھنے والے اخراجات کے باعث بہت ہی کم ہو گیا لیکن اس کے بعد یعنی 1810ء سے 1814ء کی درمیانی مدت میں وصولیوں کی اخراجات سے زیادتی 2 ملین سے 4 ملین پاؤنڈ تک جا پہنچی۔ مزید برآں اس تمام تر منافع کے ساتھ ہندوستانی قرضے پر سود جو کہ انگلستان میں ادا کیا جاتا تھا وہ کمپنی کی طرف سے ہندوستانی وسائل کی منتقلی کے بڑے ذرائع میں سے ایک تھا۔

ان رقوم کے اعداد و شمار جو کہ برطانیہ منتقل کرنے کے لئے دو ذرائع سے حاصل کی جاتی

تھیں کمپنی کی طرف سے سرمایہ کاری (investments) کی مد میں اندراج شدہ اعداد و شمار سے
بہت مطابقت رکھتے ہیں۔ سرمایہ کاری (investments) کی اصطلاح دراصل ان رقوم کے
لئے استعمال کی گئی ہے جن سے کمپنی ہندوستانی اشیاء خرید کر بعدازاں برآمد کیا کرتی تھی۔
اس بیان سے ایک اور بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ یکطرفہ طور پر ہندوستانی وسائل جن کی
ترسیل ہوئی ان کے میزان کے بارے میں ہمارا اندازہ کچھ زیادہ غلط نہیں۔ کیونکہ 94-1793ء
سے 3-1802ء کے درمیانی دس برسوں کے دوران اوسطاً" سالانہ 105 ملین پاؤنڈ ہندوستان
سے نکال کر برطانیہ بھیج دیئے جاتے تھے۔ اگر ہم یاد کریں کہ خام وسائل کی بہت بڑی مقدار
بھی پرائیویٹ افراد، سوداگر اور کچھ دیگر یورپی تجارتی کمپنیوں کے ذریعے سے ہندوستان سے
باہر بھیج دی جاتی تھی۔ جیسا کہ ہم مندرجہ بالا سطور میں بھی اس کا ذکر کر چکے ہیں۔ اس
طرح ہم باآسانی اندازہ لگا سکتے ہیں کہ ان وسائل کی مکمل مالیت تقریباً" 2 ملین پاؤنڈ تک
ضرور ہو گی جن کی ہندوستان سے نکاسی ہوتی تھی۔ یہ اندازہ اگرچہ مستند حقائق پر مبنی تو نہیں
لیکن پھر بھی مجھے قوی امید ہے کہ میرا اندازہ حقیقت سے مطلقاً" مبرئی نہیں ہو گا۔

اس عرصے کے دوران (سترہویں اور اٹھارویں صدیوں) برطانیہ میں سرمایے کی تشکیل
(Capital Formation) کے مکمل میزان (magnitude) کا اگر جائزہ لیا جائے تو بھی
مندرجہ بالا سطور میں دیا گیا ہمارا یہ اندازہ صحیح ثابت ہوتا نظر آتا ہے کہ ہندوستان سے تقریباً"
ہر سال 2 ملین پاؤنڈ سٹرلنگ انگلستان پہنچا دیے جاتے تھے۔ فلس ڈین (Phyllis Deane)
نے یہ اندازہ لگایا ہے کہ اٹھارویں صدی کے وسط کے بعد انگلستان میں طویل المدت سرمایہ
کاری پر وہاں کی قومی آمدنی کا اوسطاً" 5 فیصد سے 6 فیصد تک صرف ہوتا تھا جبکہ اس سے
پیشتر قومی آمدنی کا محض 3 فیصد ہی اوسطاً" طویل المدت سرمایہ کاری کی مد میں خرچ ہوتا تھا۔
پولارڈ جس کا حوالہ کروزے نے دیا ہے اس کے مطابق 1770ء میں طویل المدت سرمایہ
کاری پر 6.5 فیصد (قومی آمدنی کا) خرچ کیا جاتا تھا "جو کہ 1790ء سے 1793ء کی درمیانی مدت
میں بڑھ کر 9 فیصد ہو گیا" (Crouzet, 1972:23)۔ اس کے علاوہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ
اقتصادی گرم بازاری کے ان برسوں کے دوران بیرونی دنیا سے وسائل کی فراہمی بہت ہی
زیادہ اہمیت کی حامل ہو سکتی تھی کیونکہ ان وسائل کی موجودگی میں زیادہ سرمایہ کاری ممکن ہو
سکتی تھی۔ پولارڈ کے لگائے ہوئے تخمینے سے کروزے اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ برطانوی
معیشت میں 1770ء میں سرمایے کی تشکیل (Gross Capital Formation) 9.4 پاؤنڈ

سڑلنگ تک پہنچ چکی تھی اور 93-1790ء کی مدت کے دوران کل سرمایہ جو کہ برطانیہ کی معیشت میں محو گردش تھااس کی مالیت 16 ملین پاؤنڈ تھا۔ اس کل سرمایے میں سے مشینری پر 1770ء میں 0.8 ملین پاؤنڈ اور 93-1790ء کے دوران 2 ملین پاؤنڈ کی سرمایہ کاری ہوئی جبکہ سٹاکس میں بالترتیب 1.5 ملین اور 2 ملین پاؤنڈ کی سرمایہ کاری کی گئی (Crouzet, 1972:33) اگر ہم ہندوستان سے وسائل کی سالانہ نکاسی کا تخمینہ 2 ملین پاؤنڈ لگائیں تو یہ بالکل ہی غیر اہم مالیت ہرگز نہیں اس کے ساتھ ساتھ اس نتیجے سے صرف نظر کرنا بھی ممکن نہیں کہ ہندوستان سے "وسائل کی مسلسل نکاسی" (Economic Drain) نہ صرف ہندوستان میں بعدازاں رونما ہونے والی غربت و افلاس کی بڑی وجہ تھی جیساکہ دوسو برسوں سے کہا جا رہا ہے بلکہ برطانیہ میں صنعتی انقلاب کے برپا ہونے میں بھی یہ اہم ترین عناصر میں سے ایک تھا۔

نو آبادیاتی کیپٹل ازم کا ڈھانچہ :

The Structure of Colonial Capitalism

نو آبادیاتی نظام سے قبل ہندوستانی معیشت کی جو تصویر ابھر کر سامنے آتی ہے وہ دو طرح سے فیوڈل ذرائع پیداوار (اور ان سے جنم لینے والے پیداواری رشتوں) سے متعلق ہمارے نظری تصور سے مختلف ہے۔ اولاً" تو ہم نے کچھ رجحانات کی نشاندہی کی تھی گو کہ یہ رجحانات ابھی اپنی ابتدائی شکل ہی میں تھے لیکن پھر بھی اس بات کا بخوبی پتہ دیتے تھے کہ ہندوستان میں زراعت اور صنعت کے شعبوں میں مقامی سرمایہ دارانہ پیداوار کی ترویج ممکن تھی۔ اگرچہ یہ تصور کر لینا بھی قرین قیاس نہیں کہ نو آبادیاتی اثر کے بغیر ان حالات میں ہندوستان سرمایہ دارانہ نظام کے دائرے میں داخل ہو جاتا کیونکہ یہاں سرمایہ دارانہ نظام کے قیام کے لئے حالات غیرموافق نہ تھے۔ فیوڈل طریقہ پیداوار کے حوالے سے دوسرا نکتہ جو ہم نے سامنے رکھا تھا کہ اس طریقہ پیداوار میں اسی قدر اشیاء پیدا کی جاتی ہیں جنہیں استعمال کر لیا جاتا ہے یعنی فاضل پیداوار نہیں ہوتی جبکہ ہندوستان میں عام اشیاء کی وسیع پیمانے پر پیداوار ہوا کرتی تھی اور فاضل پیداوار کر برآمد کیا جاتا تھا اس ضمن میں سوتی کپڑے کی برآمد خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ یہ دونوں عناصر یورپ میں فیوڈلزم کے آخری عہد کے دوران بھی پائے جاتے تھے۔

اس لیے یہ مفید ہو گا اگر ہم معاشرتی تشکیل (Social Formation) کے تصور سے جو کہ ایک مخصوص اور حقیقی معاشرے سے متعلق ہوتا ہے اور "پیداواری رشتوں" (mode of production) کے باہمی امتیاز کو واضح کر لیں۔ موخرالذکر (پیداواری رشتے یعنی mode of production) معاشرے کی ساخت کا ایک نظری تصور ہے جو کسی بھی معاشرے کی اس کے تمام تر مخصوص پہلوؤں اور خصوصیات سمیت احاطہ نہیں کرتا بلکہ معاشرے کے صرف ساختیاتی عناصر (Structural properties) پر روشنی ڈالتا ہے۔ معاشرے جب تاریخی پیش رفت کے مختلف مدارج سے گزرتے ہیں تو ایک مخصوص زمانے میں ذرائع پیداوار اور ان سے جنم لینے والے پیداواری رشتوں پر مبنی نظام (mode of production) معاشرے پر غلبہ حاصل کئے ہوتا ہے لیکن اسی وقت ذرائع پیداوار کا ایک دوسرا نظام (Mode) بھی اس معاشرے میں پنپ رہا ہوتا ہے۔ اس طرح جب نئے ذرائع پیداوار پر مبنی ایک نیا نظام ترقی کی منازل طے کرنا شروع کر دیتا ہے تو اس کی نمائندہ قوتیں اپنی معاشی' سیاسی اور سماجی ضروریات کے پیش نظر دوسرے نظام سے تصادم اور ٹکراؤ اختیار کر لیتی ہیں۔ معاشرتی ترقی کے عمل سے متعلق مارکس کے تصور میں ذرائع پیداوار کے دو مختلف نظاموں میں یہ بنیادی تصادم اور تضاد ہی تاریخی عمل کی بنیاد ہے۔ دو نظاموں میں اس طرح کا تصادم اور سرمایہ دارانہ رشتوں کا ظہور ہندوستان میں ابھی اپنی ابتدائی شکل میں تھا جب نوآبادیاتی اثر نے اپنی موجودگی کا احساس دلانا شروع کر دیا۔ یہ ایک ایسا معاشرہ تھا جہاں تبدیلی کے عمل میں یکدم رکاوٹ ڈال دی گئی اور یہ رکاوٹ معاشی سطح پر بیرونی قوتوں کی کاروائی کی وجہ سے نہیں بلکہ طاقت کے طبعی استعمال سے ڈالی گئی۔ جیسا کہ اس سے پہلے ہم دیکھ چکے ہیں کہ ہندوستان میں صنعت کی تباہی کی تکمیل ریاستی مداخلت کے باعث ہوئی۔

جیسا کہ ہم پہلے یہ ذکر کر آئے ہیں نوآبادیاتی حکومت نے ایسی تبدیلیوں کو یہاں رائج کیا جن کی وجہ سے معاشرے کی فیوڈل ساخت ٹوٹ پھوٹ گئی کم از کم فیوڈل ذرائع پیداوار اور ان سے جنم لینے والے پیداواری رشتوں (mode of production) کی پہلی تین شرائط کا خاتمہ ہو گیا جن کے بارے میں ہم ابتداء میں بات کر چکے ہیں۔ خاص طور پر کاشتکار کو ذرائع پیداوار (Means of Production) یعنی زمین سے علیحدہ کر دیا گیا۔ اب ہمیں آخری دو شرائط پر غور کرنا ہے یعنی (i) اشیاء کی عمومی پیداوار

(Generalised Commodity Production) اور (ii) پیداواری عمل میں وسعت (extended reproduction) جو کہ سرمایہ دارانہ سماجی ڈھانچے کو فیوڈلزم سے الگ کرتی ہیں۔ ان شرائط کا جائزہ لینے کے بعد ہی ہم نوآبادیاتی ہندوستان کے ڈھانچے کے بارے میں کوئی حتمی رائے قائم کر سکیں گے۔ آگے آنے والی دلیل کی پیش بنی کرتے ہوئے میں یہی کہوں گا کہ مذکورہ بالا دونوں شرائط کو بھی نافذ العمل کر دیا گیا اگرچہ ان شرائط کو نافذ کرنے کا طریقہ کار مختلف تھا کیونکہ اشیاء کی عمومی پیداوار اور سرمایے کے پیداواری عمل میں وسعت (extended reproduction of capital) کے نوآبادیاتی معاشرتی ڈھانچے میں نتائج مختلف ہوں گے اور میٹروپولیٹن کیپٹل ازم کے دائرے میں جب بھی ان شرائط کو نافذالعمل کیا جائے گا تو وہ بالکل مختلف نتائج دیں گیں۔ چنانچہ مذکورہ بالا بیان کی روشنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ نوآبادیاتی ہندوستان میں سرمایہ دارانہ ذرائع پیداوار پر مبنی نظام قائم تھا لیکن اس نظام پر نوآبادیاتی حدود و قیود مسلط کر دی گئیں تھیں۔ ایک بات بالکل واضح ہے کہ فیوڈل ذرائع پیداوار پر مبنی نظام کا خاتمہ کر دیا گیا تھا اور ہمارے پاس ایسی کوئی بنیاد موجود نہیں جس کی بنا پر ہم نوآبادیاتی تبدیلیوں کے بعد زرعی پیداواری نظام کو کسی بھی طرح "فیوڈل" کا نام دے سکیں۔ زرعی پیداوار پر مبنی سماجی رشتے سرمایہ داری نظام ہی سے تشکیل پاتے تھے (1976 ,Marx) اگرچہ یہ مکمل سرمایہ داری نظام نہ تھا (کیونکہ یہ نوآبادیاتی نظام کے تحت تھا) ہم اس قضیے کا ذیل میں جائزہ لیں گے لیکن اس سے پہلے ہم مذکورہ بالا شرائط کے نوآبادیاتی معاشروں پر نافذالعمل ہونے کے سلسلے کا تجزیہ کریں گے۔

عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں دیہی معیشت خودکفیل تھی بلکہ اس کے ساتھ ساتھ وہاں اشیائے صرف کی پیداوار میں بھی بتدریج ترقی ہو رہی تھی۔ جس کا ہم بڑی آسانی سے یورپ میں فیوڈل عہد کے اختتامی ایام کے دوران وہاں پر ہونے والی اشیائے صرف کی پیداوار سے موزانہ کر سکتے ہیں۔ نوآبادیاتی نظام کا تباہ کن اثر عمومی طور پر تمام صنعتوں پر پڑا لیکن خاص طور پر ٹیکسٹائل کی صنعت اس کا اہم ترین شکار تھی جس پر میں نے مندرجہ بالا سطور میں سیر حاصل بحث کی ہے۔ ہندوستان میں ٹیکسٹائل کی صنعت اگرچہ نمایاں ترین تھی لیکن اس حقیقت کو ہرگز فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ یہاں ٹیکسٹائل کی واحد صنعت ہرگز نہ تھی بلکہ اور بھی اہم صنعتیں سرگرم عمل تھیں۔ اسی طرح دیہی معاشرے کی خودکفالت کا بھی خاتمہ کر دیا گیا۔ یہ عمل دو طرح سے کیا گیا۔ ایک طرف تو دیہی دستکار کو روبہ زوال کر دیا گیا

اور دوسری طرف کاشتکاروں نے قومی اور بین الاقوامی منڈیوں کے لئے اجناس پیدا کرنے کے لئے اپنی تمام صلاحیتوں کو وقف کر دیا۔ اس سے پہلے بھی جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ہے کہ زرعی اجناس کے لئے منڈیاں وجود رکھتی تھیں اس حقیقت کو ثابت کرنے کے لئے یہ ثبوت کافی ہے کہ مالیہ نقدی کی صورت میں وصول کیا جاتا تھا۔ لیکن تب شہروں اور دیہات کا تعلق بہت ہی محدود بلکہ یکطرفہ ہوا کرتا تھا کیونکہ شہروں اور قصبوں کو دیہات کو لوٹانے کے لئے کچھ نہ ہوتا تھا جبکہ دیہات زرعی اجناس اور ضرورت کی دیگر اشیاء شہروں کو فراہم کرتے تھے۔ مزید برآں کاشتکاروں پر منحصر دیہی معیشت غیرزرعی اشیاء کے علاوہ زرعی اجناس کی پیداوار میں بھی خودکفیل تھی۔ وہاں ہر وہ شے پیدا ہوتی تھی جس کی کاشتکار یا اس کے خاندان کو ضرورت ہو سکتی تھی۔

لیکن یہ سب کچھ بہت ہی تیزی سے تبدیل ہو گیا۔ دیہی دستکاریوں نے ایک ایک کرکے فیکٹریوں کی بنی اشیاء کے لئے جگہ خالی کر دی جو کہ ہندوستان میں درآمد کی جانے لگی تھیں اور بعدازاں جب مقامی سرمایہ دارانہ صنعتی پیداوار کی ترویج ہوئی تو مقامی صنعتوں کی پیدا کردہ اشیاء نے دیہات میں تیار ہونے والی اشیاء کو اسی طرح ناپید کئے رکھا جس طرح اس سے پہلے انگلستان سے درآمد کی ہوئی اشیاء نے ان کے وجود کو ناممکن بنائے رکھا تھا۔ ان اشیاء کو خریدنے کے لئے جو کہ اب دیہات میں نہیں بنتی تھیں کاشتکاروں کو نوآبادیاتی منڈی کے لئے زرعی اجناس پیدا کرنی پڑتی تھیں تاکہ نقدی (Cash) حاصل کی جا سکے۔ اس طرح اب وہ عدم مساوات پر مبنی تبادلے (exchange) کا شکار ہو کر رہ گیا تھا۔ وہ اب منافع آور فصلیں اگانے لگا ـــــ جن کا محض مالیے ادا کرنے کے علاوہ بھی مصرف ہوتا تھا۔ علاوہ ازیں زراعت میں تخصیصی مہارت (Specialization) کا آغاز ہو گیا۔ بعض علاقوں میں جو اس مقصد کے لئے موزوں تھے وہاں غیر خوردنی منافع آور فصلوں کی بہت بڑے پیمانے پر کاشت کی جانے لگی۔ جبکہ دوسرے علاقوں میں خوردنی فصلوں کی وسیع پیمانے پر کاشت کا آغاز ہوا تاکہ فاضل پیداوار کو ان علاقوں کو برآمد کیا جا سکے جہاں پر خوردنی فصلوں کی کاشت ممکن نہ تھی اس طرح دیہی معیشت کی خودکفالت کی روایت معطل ہو کر رہ گئی اس طرح دیہی معیشت اشیاء کی عمومی پیداوار کی جانب تیزی سے بڑھنے لگی۔ ہم اس عمل کو دیہی معیشت کی اندرونی ٹوٹ پھوٹ اور بیرونی علاقوں (منڈیوں) سے منسلک ہو جانے کا نام دے سکتے ہیں۔ یہ عمل خاص طور پر انیسویں صدی کے وسط کے بعد بہت تیز ہو گیا تھا خاص طور

پر جب ریلوے کے عہد کا آغاز ہوا۔ اس کے برعکس انیسویں کا نصف اول جمود' افلاس اور قحطوں کے تواتر کا عہد تھا ان دنوں مالیے اور دیگر ٹیکسوں کی وجہ سے نوآبادیاتی حکومت نے عوام پر مالی بوجھ حد درجہ بڑھا دیا ہوا تھا۔ لیکن جونہی یہ صدی سال بہ سال آگے بڑھتی گئی عوام پر حکومت کی طرف سے ڈالا جانے والا یہ بوجھ بتدریج کم ہوتا گیا۔ دراصل اٹھارویں صدی کے آخر اور انیسویں صدی کے آغاز میں نوآبادیاتی حکومت محض طفیلی بن گئی تھی۔ لیکن جونہی انیسویں صدی آگے کی جانب بڑھتی گئی حکومت نے زرعی ٹیکسوں کے ذریعے سے فاضل قدر کو ہتھیانے پر ہی اکتفا کرنے کی بجائے کاشتکارانہ معیشت کو سرمایہ داری (Capital) کے تابع کرکے قدر زائد کی بڑی مقدار کو غصب کرنا شروع کر دیا تھا۔ یہاں پر ہمارے لئے ضروری ہو گا کہ چھوٹے درجے کے خودمختار کسانوں پر توجہ مرکوز کریں جسے کہ اس سے پہلے جگہ کی کمی کے باعث نظرانداز کر دیا گیا تھا ان چھوٹے درجے کے کسانوں کو بھی سرمایہ داری کی حاکمیت کے تحت کر دیا گیا نہ صرف سرمایہ دارانہ منڈی کے لئے اشیاء کے پیدا کرنے والے کی حیثیت سے بلکہ عظیم تر اور وسیع تر انڈسٹری کی پیدا کردہ اشیاء کے خریدار کی حیثیت سے بھی! اب میں چند نظری مسائل (theoretical issues) کی جانب توجہ کروں گا جو کہ سرمایہ دارانہ نظام کے تحت چھوٹے پیمانے پر زرعی پیداوار کے حوالے سے جنم لیتے ہیں۔

مندرجہ بالا سطور سے ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ شرط (4) جسے ہم نے اس فہرست میں شامل کیا تھا جس میں یہ سرمایہ دارانہ ذرائع پیداوار کی بنیادی شرائط میں سے ایک ہے جس کا نوآبادیاتی معیشت پر اطلاق کیا گیا تھا۔ لیکن اس شرط کا اطلاق مخصوص اور مختلف طریقے سے کیا گیا جس سے میٹروپولیٹن کیپٹل ازم کے ڈھانچے کا اس ڈھانچے سے فرق واضح ہو جاتا ہے جس کی تعمیر نوآبادی میں کی گئی ہو۔ میٹروپولیٹن معیشت میں سرمایہ دارانہ ترقی معیشت کے دیگر شعبوں میں ترقی کا بھی باعث بنتی ہے اگرچہ یہ ترقی خود رو نہیں ہوتی۔ اسی طرح آزاد اور عظیم تر معیشت میں ہونے والی ترقی متوازن تھی! زرعی اور صنعتی شعبوں میں ہونے والی ترقی میں بھی ہم آہنگی دکھائی دیتی تھی اور خصوصی طور پر صنعت کے تمام ضمنی شعبوں میں بھی تال میل اور توازن پایا جاتا تھا ان میں قابل ذکر اشیائے صرف پیدا کرنے والی صنعتیں اور کیپٹل گڈز (Capital Goods) پیدا کرنے والی صنعتیں تھیں جن میں پیداواری یکسانیت پائی جاتی تھی اس کے برعکس نوآبادیوں میں پیداواری عمل غیرمتوازن اور غیریکساں

تھا جو کہ میٹروپولیٹن (آزاد اور عظیم تر) معیشت کی ضروریات کے تابع تھا۔ (یعنی خام مال کو برآمد کیا جاتا تھا) علاوہ ازیں نوآبادیاں اس آزاد اور عظیم تر معیشت کی پیدا کردہ اشیاء کے لئے منڈی کا کام بھی دیتی تھیں۔ (یعنی اشیاء درآمد کی جاتی تھیں) چنانچہ اشیاء کی عمومی پیداوار کا دائرہ ایک مربوط اور اندرونی طور پر متوازن معیشت ہی میں مکمل نہ ہوتا تھا بلکہ نوآبادی میں وقوع پذیر ہونے والے پیداواری عمل کی سمت ہمیشہ آزاد اور عظیم تر معیشت کے ساتھ رابطے ہی کے ذریعے متعین ہوتی تھی جس کا مطلب یہی تھا کہ میٹروپولیٹن معیشت کی برآمداتی یا پھر درآمداتی ضروریات کی تکمیل ہی نوآبادیاتی معیشت کا محدود سا مقصد تھا۔ یہاں اشیاء کی پیداوار انتہائی بے ہنگم طریقے سے ہوتی تھی جو کہ عموماً" نوآبادیاتی معیشت کی نشانی ہوتی ہے نہ کہ مربوط اور منظم انداز سے اشیاء کا پیداواری عمل جاری رہتا تھا جو کہ آزاد اور عظیم تر معیشت کی خصوصیت ہوتی ہے۔ اگرچہ ہندوستان میں اشیاء کی پیداوار کا عمل شروع کر دیا گیا تھا لیکن نوآبادیاتی پابندیوں کے باعث یہ عمل اس قدر متحرک نہ تھا جتنا کہ میٹروپولیٹن معیشت میں ہوتا ہے۔

ہماری شرائط میں سے آخری شرط (5) ہے جسے سرمایے کا پھیلاؤ (extended reproduction of capital) کہا جاتا ہے۔ اشیاء کی عمومی پیداوار ہی کی طرح سرمایے کے پھیلاؤ کی شرط کا اطلاق بھی نوآبادیاتی معیشت میں ایک ہی طرح کے کسی اصول کے تحت نہیں ہوا (Extended Reproduction of Capital) یا سرمایے کے پھیلاؤ سے مراد قدر زائد (Surplus Value) کا پیدا ہونا اور سرمایے کے پیدا ہونے اور اس کے بتدریج بڑھتے چلے جانے کے عمل کے دوران قدر زائد کا مجتمع (accumulation) ہونا ہے۔ یعنی جوں جوں سرمایہ بڑھتا جاتا ہے قدر زائد بھی اس طرح مجتمع ہو چلی جاتی ہے۔ اس سے "سرمایے کی خود رو تشکیل کی شروعات" (a rise in organic composition of capital) یا سرمایے میں غیرمعمولی اضافہ (rise in capital intensity) ہوتا ہے یا مشینوں کا استعمال بہت ہی زیادہ بڑھ جاتا ہے۔ نوآبادی میں اگرچہ قدر زائد پیدا تو ہوتی ہے لیکن مقامی سطح پر اس قدر زائد کو مجتمع نہیں ہونے دیا جاتا۔ نوآبادیاتی استحصال کی وجہ سے اس قدر زائد کو نوآبادی سے باہر بھیج دیا جاتا ہے جس کے نتیجے میں سرمایے کا اجتماع اور اس کی تشکیل نوآبادی کی بجائے استعماری مراکز (Imperialist Metropolis) میں ہوتی ہے نوآبادیوں میں یوں تو سرمایہ دارانہ ذرائع

پیداوار (mode of production) کی ترویج کو ممکن بنایا جاتا ہے لیکن یہ نوآبادیاتی نظام سے مشروط ہوتا ہے اس لئے نہ یہ آزادانہ طور پر سرگرم عمل ہو سکتا ہے اور نہ ہی ترقی کر سکتا ہے کیونکہ یہ بنیادی طور پر میٹروپولیٹن کیپٹل ازم سے مختلف ہوتا ہے۔

چنانچہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وہ تمام پانچ شرائط جنہیں اس مقالے کی ابتداء میں فیوڈلزم سے کیپٹل ازم میں تبدیلی کے عمل کے لئے لازمی قرار دیا گیا ان تمام شرائط کا نوآبادیاتی معاشرے پر اطلاق کیا گیا جس سے یہاں تبدیلی کے عمل کا آغاز ہوا جو کہ انیسویں صدی کے تمام تر عرصے کے دوران جاری رہا۔ لیکن یہاں ان تمام (پانچ) شرائط میں دو یعنی اشیاء کی عمومی پیداوار (generalized commodity production) اور سرمایے کی وسیع پیمانے پر پیدائش (Extended reproduction of Capital) کا اطلاق خصوصی طور پر نوآبادیاتی طرز پر کیا گیا۔ اسی وجہ سے جبکہ ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ہندوستان میں نوآبادیاتی تبدیلی اور استعماری سرمایے کے غلبے کے باعث سرمایہ دارانہ تبدیلی وقوع پذیر ہوئی جو کہ ایک مخصوص طرز کی تھی جو نوعیت کے اعتبار سے نوآبادیاتی طرز کے ڈھانچے کی تشکیل تھی۔ اس قسم کی تبدیلی تصور کے حوالے سے ایک مسئلے کو جنم دیتی ہے۔ نوآبادیاتی معیشت کا اندرونی خلفشار (internal disarticulation) اور اس کا بیرونی دنیا سے الحاق (external integration) اور اس کے علاوہ یہ حقیقت بھی کہ اشیاء کی عمومی پیداوار اور سرمایے کی وسیع پیمانے پر پیدائش کا نوآبادی پر اطلاق استعماری مراکز (imperial matropolis) ہی کے ذریعے ہو سکتا ہے ہماری توجہ اس طرف مبذول کراتے ہیں کہ ہم نوآبادیاتی سرمایہ داری کے ڈھانچے کا اس وقت تک ادراک نہیں کر سکتے جب تک کہ محض نوآبادیاتی سماج ہی کا جائزہ لیتے رہنے کی بجائے ہم اس بین الاقوامی نظام پر توجہ نہیں کریں گے جس کا نوآبادیاتی سماج ایک حصہ ہے جب اپنے سابقہ مقالے میں میں نے اس دلیل کو پیش کیا تو میرے بہت سے ساتھیوں کو جن میں سے بعض میرے ساتھ خاص ہمدردی بھی رکھتے تھے میری اس دلیل سے اتفاق کرنے میں مشکل پیش آئی۔ اصل اختلاف سماجی تشکیل (Social Formation) اور ذرائع پیداوار اور ان سے جنم لینے والے پیداواری رشتوں (mode of production) کی اصطلاحات سے متعلق تھا۔ مثال کے طور پر ہیری کیلویئر (Harry Cleaver) کا میرے تجزیے کے بارے میں کہنا یہ تھا کہ میرا (colonial mode of production) کا تصور فکری انتشار کی غمازی کرتا ہے اس نے مزید کہا کہ ہمیں یہ تسلیم کر لینا چاہیے کہ (mode of production)

ہے، تجزیے کے ذریعے سے زرعی سماجی ڈھانچوں اور بین الاقوامی سرمایہ داری نظام کے مابین استوار تعلق کے بارے میں جنم لینے والے سوالات کا جواب دینا ناممکن ہے۔ (Cleaver, 1976:A-8)

اس ضمن میں میری دلیل یہ ہے کہ کیا ہم صرف موڈ آف پروڈکشن (Mode of Production) ہی کے توسط سے معاشروں' وہاں پر ہونے والی طبقاتی تشکیل وغیرہ کا تجزیہ کر سکتے ہیں (گو کہ مارکسٹ نقطہ نظر سے موڈ آف پروڈکشن ہی کے ذریعے سے معاشروں کی ساخت کی تفہیم ممکن ہے۔ یہ تصور مارکسزم میں اس لحاظ سے بنیادی اہمیت کا حامل ہے) کیا ہم صرف اسی بنیاد پر (موڈ آف پروڈکشن) ہی معاشرتی ساخت کا فہم حاصل کر سکتے ہیں۔ بے شک اس مشکل کا حل موڈ آف پروڈکشن (Mode of Production) کے تصور کو ترک کر دینے میں مضمر نہیں بلکہ اس تصور کی وضاحت میں پنہاں ہے۔ علاوہ ازیں ہمیں اس حقیقت کو بھی تسلیم کرنا چاہیے کہ مارکسزم کے ابتدائی مفکروں نے نوآبادیاتی سماجی ڈھانچے (Colonial Social Pormation) پر زیادہ غوروفکر نہیں کیا لیکن ہمیں اس حوالے سے گہرائی میں جا کر سوچنا پڑے گا۔ ہمعصر مارکسٹوں کے لئے لینن کی تصنیف "ڈویلپمنٹ آف کیپٹل ازم ان رشیا" (Development of Capitalism in Russia) ایک اہم نظریاتی بنیاد فراہم کرتی ہے جس کے ذریعے سماجی تشکیل (Social Formation) میں فیوڈل موڈ آف پروڈکشن (جاگیردارانہ ذرائع پیداوار اور ان سے تشکیل پانے والے رشتے) غلبہ حاصل کئے ہوئے تھے لیکن اس کے ساتھ ہی سرمایہ دارانہ ذرائع پیداوار (mode of production) بھی تیزی سے نمودار ہو رہے تھے اور جاگیرداری کے لئے چیلنج بن رہے تھے۔ دو ذرائع پیداوار کی موجودگی سے جنم لینے والے فطری تضاد کا حل یہی ممکن تھا کہ پرانے ذرائع پیداوار کا خاتمہ ہو جائے اور کیپٹل ازم کی ترقی ناگزیر ہو جائے یعنی نیا نظام وجود میں آ جائے۔ چنانچہ اس سیاق و سباق میں ذرائع پیداوار اور پیداواری رشتے (Mode of Production) کو سماجی تشکیل (Social Formation) کے اندرونی عنصر کے طور پر ہی تصور کرنے کے رجحان کا پتہ چلتا ہے۔ دراصل سماجی تشکیل (Social Formation) کا تصور بیانیہ ہے جس کا اطلاق مخصوص معاشروں پر ہوتا ہے جبکہ ذرائع پیداوار اور پیداواری رشتے (Mode of Production) ایک بالکل ہی علیحدہ نوعیت کا تصور ہے۔ لہٰذا اس کے بارے میں ہر وقت اس طرح سے نہیں سوچا جا سکتا جیسے کہ اس کے بارے میں

مذکورہ بالا سطور میں تذکرہ کیا گیا ہے۔ موڈ آف پروڈکشن (Mode of Production) مختلف طرح کے سماجی ڈھانچوں سے مطابقت رکھ سکتا ہے جبکہ سماجی تشکیل (Social Formation) کا تعلق مخصوص معاشروں ہی سے ممکن ہو سکتا ہے لینن کے حوالے سے بات کریں تو روس میں موجود سماجی تشکیل (Social Formation) میں دو طرح کے موڈز آف پروڈکشن (Modes of Production) سما سکتے تھے لیکن نوآبادیاتی معاشروں میں جن کے ڈھانچے (Structures) سماجی (قومی) حیثیتوں اور علاقائی حدود سے ماورئی ہوتے ہیں ایسا ہونا ممکن نہیں۔ روس نوآبادی نہیں تھا جب کہ ہندوستان نوآبادی تھا۔ ہم نوآبادیاتی سماجی تشکیل (Colonial Soical Formation) کے ڈھانچے کا اس کے استعماری دائرے سے علیحدگی میں جائزہ نہیں لے سکتے۔ کیونکہ نوآبادیاں تو میٹروپولس کے ماتحت ہوتی ہیں۔ ماتحتی (Subordination) ایک ایسا تعلق (رشتہ) ہے جس کی پوری اہمیت کا اندازہ تب تک لگانا ممکن نہیں ہو گا جب تک ہم اس تعلق کا نوآبادیاتی سماجی تشکیل (Colonial Social Formation) کے محدود سیاق و سباق ہی میں جائزہ لیتے رہیں گے۔ نوآبادیاتی سماجی تشکیل (Colonized Social Formation) کا ڈھانچہ' نوآبادیاتی موڈ آف پروڈکشن (the coloinal mode of production) اسطرح نوآبادیاتی ملک (Colonized Country) کی جغرافیائی اور معاشرتی حدود سے ماورئی ہو جاتے ہیں۔

آخر میں یہ ضروری ہے کہ میں مرکزی نظری مسئلے کی وضاحت کر دوں اگرچہ یہ وضاحت جگہ کی کمی کی وجہ سے مختصر ہو گی۔ اس وضاحت کا تعلق چھوٹے خودمختار مالک اراضی (Peasant Proprietor) کے ساتھ ساتھ دیہی معیشت سے بھی ہے جس کی بنیاد مزارعین یا اجرتی مزدوروں کی محنت سے ہونے والی پیداوار تھی۔ مزارعین اور اجرتی مزدور نئی نوآبادیاتی صورتحال میں یہ پیداواری عمل زمیندار کے لئے سرانجام دیتے تھے۔ اس ضمن میں ایک اور سوال بھی جنم لیتا ہے کہ کیا ہم زراعت سے غیروابستہ زمیندار اور بٹائی پر رکھے ہوئے مزارع کے باہمی تعلق کو سرمایہ دارانہ (Capitalist) تعلق کا نام دے سکتے ہیں۔ دراصل ہندوستانی مارکسسٹوں میں تو یہ پختہ روایت قائم ہو چکی ہے کہ وہ بٹائی پر کاشت کا کام کروانے (Sharecropping) کے عمل کو فیوڈلزم سے جبکہ اجرت پر مزدوری کروانے کو سرمایہ داری (Capitalism) سے تعبیر کرتے ہیں۔ جسے کہ میں پیداواری رشتوں

(empiricist interpretation) کے تصور کی تجربی توضیح (Relations of Production)
خیال کرتا ہوں کیونکہ بظاہر تو ممکن ہے ہندوستانی مارکسسٹوں کا کہنا درست ہو لیکن وہ
ایسی صورت میں ان ساختیاتی بنیادوں کو نظرانداز کر رہے ہوتے ہیں جن پر یہ پیداواری رشتے
قائم ہوئے ہوتے ہیں۔ اس سیاق و سباق میں میں اس بحث کا حوالہ دوں گا جو کہ ہندوستانی
زراعت میں موڈ آف پروڈکشن (Mode of Production) سے متعلق تھی۔ اگرچہ یہ
بحث محض تصور ہی سے متعلق تو نہ تھی البتہ اس میں ایک دو وضاحتیں یا نئی اختراعات
ضروری تھیں باقی چیزوں کے علاوہ جو ایک بات غیرمعمولی اہمیت کی حامل تھی وہ یہ کہ
ہندوستانی زراعت کس قدر سرمایہ دارانہ بنیاد (Capitalist Basis) کی جانب آئی ہے۔ اس
ضمن میں اوتساپٹنائیک کی تصنیف کا میں بطور خاص حوالہ دوں گا کیونکہ اس نے اس نقطہ نظر
کا اظہار بڑے احسن طریقے سے کیا ہے جس سے میں اختلاف کرتا ہوں (1971,1972
cf. Patnaik)- مجھ سے یہ سوال کیا گیا کہ کیا میں اٹھارویں صدی کے اختتامی عرصے کی
ہندوستانی زراعت اور موجودہ دہائیوں کی زراعت میں کوئی فرق محسوس کرتا ہوں یا نہیں؟ یہ
سوال بڑا جائز ہے۔ اور میرا جواب یہی ہے کہ میں ان دو عرصوں کی زراعت میں بہت بڑا
فرق محسوس کرتا ہوں۔ لیکن یہ فرق "پیداواری رشتوں" (yelations of production)
کے اختلاف کی بنیاد پر نہیں جیسا کہ اس اصطلاح کی تجربی توضیح کرتے ہوئے کہا گیا ہے۔ جس
میں بٹائی پر کام کروائے جانے کے عمل (Sharecropping) کو فیوڈلزم سے منسلک کر دیا گیا۔
بلکہ یہ فرق قدر زائد کی دوبارہ سے انوسٹمنٹ کی بنیاد پر قائم ہے یعنی اٹھارویں صدی کے
اختتامی ایام کے دوران قدر زائد کو دوبارہ سے انوسٹ نہیں کیا جاتا تھا جبکہ حالیہ دہائیوں میں
قدر زائد کو دوبارہ سے انوسٹ کر دیا جاتا ہے۔

جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ بٹائی پر کاشتکاری (Sharecropping) نوآبادیاتی نظام کی
ابتداء اور اس کی ترویج کے ساتھ کن تبدیلیوں میں سے گزری یعنی نوآبادیاتی حکومت نے
بٹائی پر کام کرنے والے مزارع کو جو کہ زرعی اجناس کو پیدا کرتا تھا اسے پیداوار کے منبع یعنی
زمین سے علیحدہ کر دیا۔ بٹائی پر کاشتکاری کرنے والے (مزارع) کا زمیندار کے ساتھ "
جاگیردارانہ" (feudel) تعلقات کی بنیاد کا سرے سے ہی خاتمہ ہو گیا۔ اب اس سے پہلے کہ
ہم مزید نظری مسائل پر بحث کریں میں اس فاضل پیداوار کے بارے میں چند نکات اٹھاؤں
گا کہ اسے کس طرح استعمال میں لایا جاتا تھا۔ جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ نوآبادیاتی

نظام میں فاضل پیداوار یا قدر زائد کو نو آبادیاتی معیشت سے نکال کر میٹروپولس میں منتقل کر دیا جاتا ہے۔ نو آبادیاتی حکومت کے ابتدائی برسوں کے دوران یعنی انیسویں صدی کے وسط تک فاضل پیداوار کے بہت بڑے حصے کی باہر منتقلی ہو جاتی تھی جو کہ بعدازاں انگلستان میں صنعتی سرمایے کے عروج کی یہی بنیادی وجہ تھی بعد کے سالوں میں البتہ یہ بوجھ کافی کم ہو گیا کیونکہ نو آبادیاتی استحصال کی بنیاد میں تبدیلی واقع ہو گئی۔ اس عرصے کے دوران یہ قدر زائد زمیندار کے پاس ہی رہ جاتی تھی جو اسے زراعت میں انوسٹ کرنے کی بجائے شہری جائیداد خریدنے میں صرف کر دیتا تھا۔ لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ زراعت میں انوسٹمنٹ ہونا بالکل ہی موقوف ہو گئی تھی دراصل انیسویں صدی کے نصف آخر میں زرعی شعبے میں خاطر خواہ انوسٹمنٹ ہوئی تاکہ نو آبادیاتی منڈی کے لئے زیادہ سے زیادہ زرعی اجناس کی فراہمی ممکن ہو سکے۔ چنانچہ نئی زمین کو نگرانی میں لے کر اسے قابل کاشت بنایا گیا۔ نئے کنویں کھودے گئے۔ آبپاشی کے نظام میں تبدیلیاں لائی گئیں فصلوں کی نئی ورائٹیاں متعارف کروائی گئیں اور انہیں کاشت کیا گیا۔ اس طرح زرعی شعبے میں انوسٹمنٹ کا عمل جاری رہا۔ اگرچہ وقتی سرد بازاری کی وجہ سے اس میں تعطل بھی آیا خاص طور پر 1930ء کی دہائی میں رونما ہونے والی کساد بازاری کے باعث یہ عمل ٹھہراؤ کا شکار ہو گیا۔ لیکن جنگ عظیم دوئم کے دوران امیر کاشتکاروں اور زمینداروں نے بھاری منافع کمایا اور جنگ کے اختتام تک ان کے پاس وسائل کی بڑی مقدار جمع ہو چکی تھی جنہیں انوسٹ کرنے کے لئے بھی انہیں سازگار حالات کا انتظار کرنا پڑا جو کہ اس سے پہلے جنگ کی وجہ سے کافی ابتر تھے۔ چنانچہ 1950 کی دہائی میں زرعی شعبے میں کافی انوسٹمنٹ دیکھنے میں آئی۔ سولیکھ گپتا نے 1963ء میں ایک سیمنار کے دوران اپنے مقالے میں 1956ء کے اعدادوشمار کی مدد سے "کیپٹیلسٹ فارمرز" (Capitalist Farmers) کے ایک طبقے کی نشاندہی کی تھی۔ اس مقالے سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ 1956ء تک یہ اصطلاح ہمعصر مباحث میں مستعمل تھی اور کیپٹیلسٹ فارمرز کا گروپ قابل شناخت اور خاصا اہم ہو گیا تھا۔ انساپٹنائیک کی تحریریں بھی گپتا کے نقطہ نظر کا اثبات کرتی ہیں لیکن پٹنائیک کا کہنا یہ بھی ہے کہ کیپٹیلسٹ فارمرز کا ظہور حالیہ دور کی صورتحال ہے۔ لیکن اس نقطہ نظر پر اصرار کرنا صحیح ہرگز نہ ہو گا کہ زمانہ حال تک ہندوستانی زراعت میں بالکل کوئی انوسٹمنٹ نہیں ہوئی۔ حالانکہ ہندوستانی زراعت کے شعبے میں انوسٹمنٹ کافی عرصے سے جاری ہے۔

اب ہم "سب سنپشن آف ایگری کلچرل پروڈکشن انڈر کیپٹل" (Subsunption of Agricultural Production) کی جانب لوٹتے ہیں۔ ہمیں مارکس کی طرف سے پیش کئے جانے والے "فارمل سب سنپشن آف لیبر انڈر کیپٹل" اور "رئیل سب سنپشن آف لیبر انڈر کیپٹل" تصوراتی فرق کو واضح کرنے اور اس کا جائزہ لینے کی ضرورت ہے جیسا کہ مارکس کا کہنا ہے فارمل "سب سنپشن آف لیبرانڈر کیپٹل" کسی بھی طرح کے سرمایہ دارانہ پیداواری عمل کی عمومی شکل ہوتی ہے۔ "رئیل سب سنپشن آف لیبر انڈر کیپٹل" "فارمل سب سنپشن" سے اپنا وجود پاتی ہے۔

"دی فارمل سب سنپشن آف لیبر انڈر کیپٹل" کے تحت پیدا کرنے والے (کاشتکار) کو ذرائع پیداوار سے الگ کر دیا جاتا ہے اور آزاد و خودمختار مزدوروں کا طبقہ وجود میں آ جاتا ہے۔ اس کا "یہ مطلب ہرگز نہیں کہ محنت کے عمل میں کوئی بنیادی یا فطری تبدیلی رونما ہو جاتی ہو۔ اور نہ ہی پیداواری عمل کسی بھی طرح اس سے متاثر ہوتا ہے اس کے برخلاف سرمایہ محنت کے عمل کو اپنے تابع کر لیتا ہے یعنی ہمعصر محنت کے عمل پر سرمایے کا مکمل قبضہ ہو جاتا ہے" اس کے برعکس، رئیل سب سنپشن آف لیبر انڈر کیپٹل کے تحت سرمایہ اپنے طور پر ہی وسعت اختیار کرنے لگتا ہے۔ اس طرح پیداوار میں بھی غیر معمولی اضافہ ہوتا ہے جو کیپٹل ایکیو میلیشن (Capital acumulation) اور سرمایے میں پھیلاؤ کے عمل کی وجہ سے ہوتا ہے۔

اس طرح ہندوستان میں قرون وسطی کی فیوڈل معیشت میں جب میٹروپولیٹن سرمایہ تبدیلی لے آیا تو سب سے پہلے جیسا کہ مارکس کا کہنا ہے وہاں فارمل سب سنپشن آف لیبر انڈر کیپٹل (Formal sub-sumption of labour under capital) کی صورت نے جنم لیا۔ کیونکہ اب زمیندار اور کاشتکار کے باہمی تعلقات سرمایہ دارانہ (Capitalist) نوعیت اختیار کر گئے تھے۔ لیکن اس کے باوجود پیداواری عمل میں مثبت اور نمایاں تبدیلی نہ آ سکی تھی۔ اور رئیل سب سنپشن آف لیبر انڈر کیپٹل، کی جانب پیش رفت میں بہت ست روی تھی۔ نوآبادیاتی ڈھانچے کے تحت سرمایے کی پیدائش اور اس میں مزید اضافے (reproduction) کا کلیتا" دارومدار وسائل کی میٹروپولس کو نکاسی اور نوآبادیاتی حکومت کے ابتدائی ایام میں اس کا مالیے پر انحصار وہ بنیادی وجوہ تھیں جن کی بنا پر ہندوستانی زراعت میں تبدیلی کا عمل ست روی کا شکار ہو گیا تھا۔ اگرچہ تبدیلی کا بالکل ہی خاتمہ تو نہیں ہوا تھا جیسا

کہ میں نے پہلے بھی اس کی طرف اشارہ کیا۔ حالیہ برسوں میں تبدیلی کے عمل میں غیر معمولی تیزی آ گئی ہے جس کے نتیجے میں فارمل سے رئیل سب سنپشن آف لیبر انڈر کیپٹل کی جانب پیش قدمی کی رفتار میں اضافہ ہو گیا ہے اس تمام بحث کا لب لباب یہ ہے کہ بٹائی کے عوض زمین کی کاشت کا اہتمام کرنے (Sharecropping) کو "فیوڈلزم" کی نشانی قرار دینے سے ہمارا مسئلہ حل نہ ہو سکے گا بلکہ مسئلے کے حل کے لئے نو آبادیاتی راج کے تحت لائی جانے والی تبدیلی کو سمجھنا اور زراعت میں بعدازاں سرمایے کے اجتماع (capital accumulation) سے رونما ہونے والی صورتحال کی تفہیم ضروری ہے۔

اس مقالے میں بنیادی نکتہ جو میں نے پیش کرنے کی کوشش کی ہے وہ یہی کہ نو آبادیاتی اثر سے ہندوستانی معیشت اور معاشرت میں جو بنیادی تبدیلیاں رونما ہوئیں ان کی نشاندہی کی جائے۔ جب بھی نو آبادیاتی اثر کا تجزیہ کیا جاتا ہے تو اس کا نتیجہ یہی برآمد ہوتا ہے کہ اس اثر کی بدولت نو آبادیوں میں ایک مخصوص طرز کا بورژوا انقلاب برپا ہو گیا جس نے بعد ازاں ایک خاص طرز کے کلونیکل کیپٹل ازم کی بنیاد رکھنے میں سب سے اہم کردار ادا کیا کلونیکل کیپٹل ازم (نو آبادیاتی سرمایہ داری) کے ڈھانچے ہی کے اندر نو آبادیاتی معیشت کی تشکیل کے عمل کے دوران کئی اندرونی تبدیلیوں نے سر ابھارا۔ جب نو آبادیاتی معیشت پھل پھول رہی تھی تو اس کے زیر اثر معیشت کے کئی جزو (Sectors) تباہ ہوئے اور کئی ایک کی افزائش ہوئی۔ بالاخر جب سرمایہ دارانہ نظام کے وجود کے لئے تمام ضروری شرائط پوری ہو جاتی ہیں یعنی مختلف ادارے وغیرہ قائم ہو جاتے ہیں بورژوا (کلونیکل یعنی نو آبادیاتی) ریاست قائم ہو جاتی ہے' بورژوا قوانین نافذ ہو جاتے ہیں اور مقامی سرمایہ دارانہ پیش رفت کا آغاز ہو جاتا ہے اس کے باوجود کہ نو آبادیاتی حکومت کی جانب سے اس سرمایہ دارانہ پیش رفت کی مزاحمت ہوتی ہے' ہندوستان کے حوالے سے یہ مزاحمت دوسری جنگ عظیم کے دوران اور بعد از نو آبادیاتی عہد میٹروپولیٹن سرمایے کی مدد سے استعمار کی جانب سے ہوتی رہی۔ اگرچہ سرمایہ دارانہ پیش رفت کے نتیجے میں ہونے والی صنعتی ترقی کی وجہ سے اشیاء کی وسیع تر پیدائش اور سرمایے کے پھیلاؤ (expanded reproduction of capital) سے اقتصادی و معاشرتی تبدیلی کے آثار تو بے شک نمایاں ہو رہے تھے لیکن آزادی کے بعد بھی کسی قسم کی بنیادی تبدیلی رونما نہ ہو سکی۔ 1975ء میں جب میں نے ایک مقالے میں پوسٹ کلونیکل موڈ آف پروڈکشن (Post Colonial Mode of Production) یعنی (بعداز نو آبادیاتی عہد

طریق پیداوار اور پیداواری رشتے) کی اصطلاح استعمال کی تھی تو اس وقت میں غلطی پر تھا۔ (Alavi, 1975) مقامی سرمایہ دارانہ نظام یہاں پر اس وقت تک پنپ نہیں سکتا جب وہ اپنا تعلق بین الاقوامی استعمار سے منقطع کر کے اپنی بنیادیں خود ہی تشکیل نہیں دے لے گا وگرنہ برصغیر کے اقتصادی و سماجی ڈھانچے میں معنی خیز تبدیلی کا آنا بعید از قیاس ہو گا۔

REFERENCES

Alavi, Hamza, 1975, "India and the Colonial Mode of Production", in Socialist Register 1975, R. Miliband and J. Saville (eds), also in Economic and Political Weekly Special Number, August 1975.

Alavi, Hamza, 1979, "The Structure of Colonial Social Formations".

Baines, Edward, 1966, History of the Cotton Manufacture in Great Britain (1835).

Banajee, Jairus, 1975, "India and the Colonial Mode of Production", Economic and Political Weekly, December, 6. 1975.

Birdwood, C.M., 1880, The Industrial Arts of India.

Chandra, Bipan, 1965, "Indian Nationalists and the Drain 1880-1905" in Indian Economic and Social History Review 11 (2), April 1965.

Chandra, Bipan, 1966, The Rise and Growth of Economic Nationalism in India.

Chandra, Bipan, 1968 "Reinterpretation of the Nineteenth Century Indian Economic History", Indian Economic and Social History Review v (1) March 1968.

Cleaver, Harry, 1976, "Internationalisation of Capital and Mode of Production in Agriculture", Economic and Political Weekly. Review of Agriculture March, 1976.

Crouzet, F.,1972, Capital Formation in the Industiral Revolution.

Deane, Phyllis, 1965, The First Industrial Revolution.

Deane, P. and Cole. 1967, British Economic Growth-- 1688-1959.

Dobb. Maurice. Studies in the Development of Capitalism (1946).

Dutt, Romesh, C., 1956. The Economic History of India-- Under Early British Rule (1901).

Dutt, Romesh, C., 1950. The Economic History of India -- in the Victorian Age (1903).

Dutt, R. Palme, 1970, India Today (Revised and Enlarged Edition) -- 1st ed., 1940.

Embree, Ainslie, 1969, "Landholding in India and British Institutions in R.E. Frykenberg (ed.) Land Control and Social Structure in Indian History.

Frank, A. Gunder, 1978, World Accumulation: 1492-1789.

Gadgil, D.R., 1973, The Industrial Evloution of India in Recent Times -- 1860-1939.

Guha, Ranajit, 1963, A Rule of Property for Bengal.

Habib, Irfan, 1963. The Agrarian System of Mughal India.

Habib, Irfan, 1969. "Potentialities of Capitalist Development in Mughal India", Journal of Economic History XXIX, 1969.

Hasan, S. Nurul, 1964, "The Position of the Zamindars in the Mughal Empure" in Indian Economic and Social History Review 1 (4) reprinted in R.E. Frykenberg (ed.) Land Control and Social Sturcture in Indian History.

Hilton, Rodney, 1976. The Transition from Feudalism to Capitalism.

Hindess, Barry and Hirst, Paul, 1975, Pre-Capitalist Modes of Production.

Knowles, L.C.A., Economic Development of the Overseas Empire.

Krishna, Bal, 1924, Commercial Relations Between India and England .

Marshall. P.J., 1976, East Indian Fortunes.

Marx, Karl. 1960. On Colonialism.

Marx, Karl. 1976, Capital Vol 1.

Marx, Karl. 1955. On Britain.

Mukerjee, R., 1958, The Risa and Fall of the East India Company.

تحقیق کے نئے زاویے

ہندوستانی قوم پرستی کیا ہے؟

مبارک علی

قوم پرستی کے تحت اس وقت قومیں وجود میں آتی ہیں کہ جب ان کا کوئی وجود ہی نہیں ہوتا ہے۔

ارنیسٹ گیل نر

جب سے قوم پرستی کے نظریہ نے یورپ میں مقبولیت حاصل کی ہے' اس کے زیر اثر' سیاسی' سماجی' ثقافتی و معاشی زندگی میں ایک گہرا' دیرپا' اور پر اثر انقلاب آگیا ہے۔ قوم پرستی سے پہلے اہل یورپ چرچ یا کلیسا کے زیر اثر عیسائیت کے آفاقی نظریہ کے تحت تھے کہ جس میں قوم و ملت و وطن کا کوئی ذکر نہ تھا قوموں اور افراد کی وفاداری چرچ سے تھی۔ وہی ان کی ذات کا مرکز تھا' اس سے لگاؤ اور محبت سے ان کے مفادات وابستہ تھے۔ لیکن حالات نے پلٹا کھایا اور عیسائی آفاقیت کی جگہ قوم پرستی نے لے لی کہ جس کے تحت قومی ریاست وجود میں آئی اور اب معاشرہ کی وفاداری چرچ سے تبدیل ہو کر قوم کے ساتھ ہو گئی۔ قومی جذبہ کو ابھارنے' مضبوط اور مستحکم کرنے کی غرض سے۔ ہر قوم نے اپنی تاریخ' ثقافت اور سماجی رویہ و اداروں کی ماضی میں تلاش کر کے ان کی تشکیل نو کی تاکہ ان کی بنیاد پر علیحدہ قومی شناخت کو ابھارا جا سکے۔ اس تشکیل نو سے معاشرے کے بکھرے ہوئے اور علیحدہ علیحدہ ٹکڑوں اور جماعتوں کو ایک قومی جذبہ کے تحت متحد کیا۔ اس عمل کو اینڈرسن نے اپنی کتاب "تخیلاتی جماعتیں" The Imagined Communications (1983) میں بڑی عمدگی سے بیان کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ چھاپہ خانے کی ایجاد کے بعد' شائع شدہ کتابوں' رسالوں اور اخباروں نے دور دراز کے علاقوں میں رہنے والے لوگوں میں احساس یک جہتی پیدا کیا اور اس احساس نے قومی شعور کی شکل اختیار کی۔ اور بکھری جماعتیں ایک قومی جذبہ کے تحت متحد ہو گئیں۔ اس پورے عمل کو وہ "پرنٹ کیپٹل ازم" کی اصطلاح سے موسوم

کرتے ہیں۔

لیکن ہر نظریہ کی طرح قوم پرستی کا نظریہ بھی منجمد یا ٹھہرا ہوا نہیں رہا' بلکہ یہ وقت و حالات کے تحت برابر بدلتا رہا۔ مثلاً انیسویں صدی یورپ میں اس نے اٹلی اور جرمنی کی لاتعداد ریاستوں کو ضم کر کے ایک متحدہ قومی ریاست کی شکل دی۔ جبکہ آج ایشیا و افریقہ میں اسی نظریہ کے تحت بڑی ریاستیں ٹکڑے ہو کر چھوٹی مگر قوی ریاست بننا چاہتی ہیں۔

یورپ میں جب نوآبادیاتی نظام کی ابتداء ہوئی تو اس میں قوم پرستی کے جذبات نے نمایاں حصہ لیا اور یورپ کی قومی ریاستوں میں قومی فخر اور عظمت کے لئے یہ دوڑ شروع ہو گئی کہ کس کے پاس کتنی نوآبادیات ہیں۔ اس کش مکش میں قومی عظمت کے لئے ہر چیز جائز ہو گئی اور لوگوں میں قوم و ملک سے اس قدر وفاداری بڑھی کہ ان کے لئے اچھے برے' یا حلال و حرام کی کوئی تمیز نہیں رہی۔

لیکن جب نوآبادیات کے لوگوں میں غیر ملکی اقتدار کے خلاف ردعمل پیدا ہوا تو انہوں نے بھی قوم پرستی کا سہارا لیا۔ اور جب یہ ملک آزاد ہوئے تو ایک بار پھر قوم پرستی کے نام پر حکمران طبقوں نے عوام سے قربانیاں مانگ مانگ کر اپنی لوٹ کھسوٹ اور استحصال کو چھپایا۔

ان وجوہات کی بنا پر برصغیر ہندوستان کی تاریخ لکھنے والے قوم پرستی اور اس کے کردار کا نئے سرے سے جائزہ لے رہے ہیں۔ ایک وقت وہ تھا کہ جب قوم پرست مورخوں کے نقطہ نظر سے جدید تاریخ کو دیکھا جا رہا تھا۔ ایک قومی جدوجہد کہ جس میں معاشرے کے تمام لوگوں کے مفادات ایک تھے اور برطانوی اقتدار کے مزاحمت میں سارے ہندوستانی متحد ہو گئے تھے۔ لیکن اب تاریخ کو اس طرح سیدھے سادھے طریقے سے سمجھنے کو چیلنج کیا گیا ہے اور مورخوں کے نئے نظریات سامنے آ رہے ہیں۔ مثلاً کیمبرج اسکول کے مورخین اس بات کی کوشش کر رہے ہیں کہ وہ یہ ثابت کریں کہ ہندوستان میں انگریزوں کے خلاف کوئی متحدہ قومی جدوجہد نہیں تھی۔ اس مقصد کے تحت انہوں نے مقامی اور علاقائی تاریخیں لکھیں تاکہ یہ ثابت کیا جا سکے کہ ان کے مفادات علاقائی تھے قومی نہیں۔ ان کے ساتھ ساتھ ہندوستان میں سبالٹرن (Subaltern) اسکول کے مورخوں نے اس بات کو ثابت کیا ہے کہ آزادی کی جدوجہد طبقہ اعلیٰ کے مفادات میں تھی۔ اس کا ثبوت آزادی کے بعد لوگوں کے سامنے آگیا۔ اس اسکول کے ایک مورخ جی۔ ایلوئے سیس (G. Aloysius) نے اپنی کتاب "قوم پرستی بغیر ہندوستانی قوم کے"

("Nationalism without a Nation in India" 1997)

اس کا جائزہ لیا ہے کہ ہندوستان میں جو قوم پرستی ابھری' اس کی اصلیت کیا ہے اور اس کا فائدہ کس کو ہوا ہے؟

انہوں نے سب سے پہلے تو اس کی نشان دہی کی ہے کہ قوم پرستی کی یورپ اور مشرق میں ابتداء علیحدہ علیحدہ ماحول میں ہوئی۔ مغرب میں اس کی نشوونما سیاسی طور پر ہوئی' جبکہ مشرق میں اس کے ابھار میں کلچر نے حصہ لیا۔ دراصل یہ کہنا بھی مشکل ہے کہ کیا یہ نظریہ خالصتاً" مغربی ہے یا اس کی تشکیل و تعمیر میں مشرق کا بھی حصہ ہے؟ کیونکہ جہاں تک قومی جذبات کا تعلق ہے یہ مشرق میں بھی ہر دور اور ہر عہد میں کسی نہ کسی شکل میں موجود رہے ہیں۔ اگرچہ نوآبادیاتی دور میں ان میں نیا نظم و ضبط آیا لیکن ہندوستان میں قوم پرستی کی بنیادیں مغرب سے مختلف تھیں۔ مغرب میں قوم پرستی فیوڈلز اور ابھرتے ہوئے تاجر طبقہ کی کش مکش کے نتیجہ میں ابھری اور مضبوط ہوئی۔ اس کے نتیجہ میں کسان جاگیرداروں کے تسلط سے آزاد ہوئے اور اس سے جمہوریت کی ابتداء ہوئی۔ ہندوستان میں کلچرل قوم پرستی کے ذریعہ اشرافیہ یا طبقہ اعلیٰ کے لوگوں نے اپنے مفادات کے تحت پرانی اقدار اور روایات کا احیاء کیا۔ یہ ان کے مفاد میں نہیں تھا کہ عام لوگوں کو بھی اس میں شامل کیا جائے۔ اس لئے اپنے مفادات کے تحت ہندوستان کے جاگیردار اور تاجر یا بورژوا طبقہ دونوں مل گئے۔ ان دونوں کے نظریات کے تحت جو قوم پرستی ہندوستان میں وجود میں آئی اس کی بنیاد ماضی پر تھی اور یہ ماضی وہ تھا کہ جو اشرافیہ کی عظمت اور ان کے اقتدار کو قائم کرتا تھا۔ اس ماضی میں ذریعہ برہمن ازم کو پوری پوری حمایت ملتی تھی اور ان روایات و اداروں کا استحکام ہوتا تھا کہ جو اونچی ذات کے لئے تھے۔ اب جو نئی تاریخ لکھی گئی اس میں گپت دور کو ہندوستان کا سنہرا دور کہا گیا کیونکہ اس میں برہمنوں کا اقتدار بحال ہو گیا تھا اور "ورن" کی بنیاد پر ذات پات کا معاشرہ مضبوط ہو گیا تھا۔

تاریخ کی اس تشکیل میں اس وقت دشواری پیش آئی کہ جب ہندوستان میں مسلمان خاندانوں کی حکومت کا دور آیا۔ سوال یہ تھا کہ کیا اس کو ہندوستان کی تاریخ کا تسلسل قرار دیا جائے یا اسے غیر ملکی سمجھا جائے اور ہندوستان کی تاریخ سے نکال دیا جائے؟ ایک نقطہ نظر تو یہ تھا کہ سلاطین اور مغل حکمرانوں نے ہندوستانی معاشرے کو تبدیل نہیں کیا اور معاشرہ ایک ہی حالت میں رہا' اس وجہ سے اس عہد کی کوئی تاریخی اہمیت نہیں ہے۔ اس کے

مقابلہ میں برطانوی دور اس لحاظ سے اہم ہے کہ اس نے ہندوستانی معاشرہ کو تبدیل کیا۔ لیکن اس تبدیلی کا زیادہ فائدہ اونچی ذات کے لوگوں کو ہوا۔ اور عام آدمی اس سے محروم رہا۔ اسی لئے اونچی ذات کے لوگوں میں برطانوی راج کے تعریفی جذبات ہیں۔ اس لئے جب تاریخ کی تشکیل اس انداز سے ہوئی کہ اس میں برہمن ازم اور اونچی ذات کی روایات کا احیاء ہوا تو اس کے خلاف مسلمانوں کی طرف سے بھی ردعمل ہوا' اور نچلی ذات کے لوگوں نے بھی آواز اٹھائی مثلاً جب "رام راج" کے احیاء کا نعرہ لگایا گیا تو مسلمانوں کے لئے اس میں کوئی دلکشی اور جاذبیت نہیں تھی' کیونکہ "رام راج" میں برہمن ازم کا غلبہ تھا کہ جس میں وہ اپنی روایات و افکار کے لئے کوئی جگہ نہیں پاتے تھے۔

اس وجہ سے نچلی ذات کے لوگوں نے احتجاج کیا کہ ہندو مذہب اور برہمن ازم ان کے لئے زہر قاتل ہیں۔ ویدوں' اپنشدوں' پرانوں' اور دھرم شاستروں میں ان کے لئے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ بلکہ ان ہی کے ذریعہ انہیں ہمیشہ کے لئے کچلا ہوا رکھا گیا ہے اور آئندہ بھی رکھا جائے گا۔ اس لئے انہوں نے "رام راجیہ" کے خلاف "راون راجیہ" کی بات کی۔ انہوں نے اس بات پر زور دیا کہ درحقیقت ہندوستان کی تاریخ کا سنہرا زمانہ گپت دور حکومت نہیں' بلکہ آریاؤں کی آمد سے قبل کا تھا کہ جس میں دڑاویدی لوگ امن و امان سے رہتے تھے۔

ایلوئس نے خاص طور پر گاندھی اور ہندو دونوں پر کڑی تنقید کی ہے کہ جن کا قوم پرستی کا نقطہ نظر اونچی ذات کے لوگوں کے لئے تھا کہ جس میں نچلی ذات کے لئے کوئی گنجائش نہیں تھی۔ انہوں نے نہرو کی کتاب "ڈسکوری آف انڈیا" کا خصوصی تجزیہ کیا ہے۔ ان کے تجزیہ کے مطابق نہرو ہندوستان کی تاریخ آریاؤں کی آمد سے شروع کرتے ہیں کہ جنہوں نے اس پس ماندہ ملک کو یہاں کے وحشی اور غیر مہذب باشندوں سے آزاد کرایا اور پھر یہاں پر ایک مضبوط نظام کو نافذ کیا کہ جس کے تحت ایک قومی مذہب اور کلچر وجود میں آیا جس کا یہ اصول تھا کہ اپنے لئے اور دوسروں کے لئے فرائض ادا کرو۔ یہ وہ کلچر اور روایات تھیں کہ جو غیر ملکی حملوں اور سیاسی نشیب و فراز کے باوجود برقرار رہیں۔ یہ ہندوستان کی تاریخ کا ایک تسلسل ہے جو اسے منفرد حیثیت دیتا ہے۔

آریا فاتحین کی ایک خصوصیت' نہرو کے نزدیک یہ ہے کہ اس نے اپنے مفتوحین کو قتل نہیں کیا' بلکہ انہیں اپنی تہذیبی روایات میں شامل کر کے انہیں "داس۔ شودر" کا درجہ دے

دیا۔

نہرو لکھتے ہیں کہ:

"اس وقت میں کہ جب فاتحین اپنے مفتوحین کو یا تو قتل کر دیتے تھے یا انہیں غلام بنا لیتے تھے' اس کے برعکس ذات پات نے اس کا ایک پرامن حل نکالا اور مفتوحین کی خاص خاص پیشوں میں مہارت کی بنیاد پر ان کی ذاتیں بنا دی گئیں۔"

نہرو کشن دور حکومت کو غیر ملکی قرار دیتے ہوئے اس پر تنقید کرتے ہیں کہ اس نے ہندوستانی معاشرے کو توڑ پھوڑ کر رکھ دیا۔ لیکن اس کے خلاف ہندوستانی معاشرے کی مزاحمت ہوئی جو کہ تاریخ میں "پہلی قومی جدوجہد" ہے۔

"یہ ردعمل درحقیقت قومی تھا کہ جس کے پس منظر میں محدود قوم پرستی تھی اس کے پس منظر میں مذہب' فلسفہ' تاریخ' روایات' رواج' اور سماجی ڈھانچہ تھا کہ جس میں ہندوستانی زندگی کا ہر پہلو شامل تھا۔ اس کو برہمن ازم بھی کہا جا سکتا ہے' یا اس کے لئے ہندو ازم کا لفظ بھی استعمال کیا جا سکتا ہے۔ جو قوم پرستی کی علامت بن گیا۔ حقیقت میں یہ قومی مذہب ہے کہ جو نسلی اور ثقافتی جذبات کو متاثر کرتا ہے۔ اسی بنیاد پر ہر جگہ قومیت کی تشکیل ہوئی ہے۔" نہرو کے ہاں آریہ تہذیب' اور برہمن ازم' ہندو کلچر کا اہم حصہ ہیں۔ اس لئے اس میں نچلی ذات کے لوگوں کے لئے اور دوسرے مذاہب کے ماننے والوں کے لئے کوئی جگہ نظر نہیں آتی ہے نہرو نے ہندوستان کی تاریخ کو اس طرح سے تشکیل دیا ہے کہ اس میں معاشرہ کے تسلسل پر زور ہے' تبدیلی پر نہیں۔ یہ تسلسل قومی شناخت ہے۔ تبدیلی اس تسلسل کو توڑ کر قومی شناخت کو ختم کروانے کے مترادف ہے۔

ایلوئس' گاندھی پر بھی کڑی تنقید کرتا ہے کیونکہ ان کے ہاں بھی ہندوستان کے ماضی کا جو نظریہ ہے اس کی بنیاد رام راجیہ پر ہے۔ جس کا مطلب ہے کہ برہمن ازم' ذات پات کا نظام' اور وہ روایات کہ جو ان کو مستحکم کریں۔ وہ گاندھی کی پوری جدوجہد کو اس نظریہ سے دیکھتا ہے کہ جس میں گاندھی کی پوری پوری کوشش یہ رہی کہ تاریخ کے تسلسل کو کیسے برقرار رکھا جائے اور معاشرتی ڈھانچہ میں کوئی تبدیلی نہیں آنے پائے۔ اس مقصد کے لئے خاص طور سے گاندھی نے اچھوتوں اور مسلمانوں کی تحریکوں کو روکنے میں اہم حصہ لیا۔ انہوں نے اچھوتوں کی وہ تحریک کہ جس کو وہ علیحدہ طور پر اپنے حقوق کے لئے چلا رہے تھے' اس پر خود قبضہ کر لیا کہ یہ کام کانگریس کا ہے کہ وہ اچھوتوں کو ان کا حق

درحقیقت اس کے پس منظر میں یہ ذہن کام کر رہا تھا کہ اس تحریک کی راہنمائی ہاتھ میں لے کر اسے اپنی مرضی کے مطابق ڈھالا جائے۔ یہی کام گاندھی نے خلافت تحریک کو اپنے ہاتھ میں لے کر مسلمانوں کے ساتھ کیا۔ خلافت تحریک کی مقبولیت نے نہ صرف علماء کو یہ موقع فراہم کیا کہ وہ مسلمان معاشرے میں آگے آئیں اور مسلمان سیکولر لیڈرشپ کو کمزور کر کے خود تحریک کو آگے بڑھائیں۔ علماء کی اس شمولیت نے مسلمانوں میں مذہبی شناخت کو پیدا کیا' جو کہ گاندھی کے اپنے مذہبی نیشنل ازم کے ردعمل میں مضبوط بن کر ابھری۔

گاندھی جہاں ایک طرف خلافت تحریک کی حمایت کر رہے تھے تو دوسری طرف اچھوتوں کے حقوق کی نمائندگی' مگر ان کے ذہن میں حقیقتاً" یہ تھا کہ ان دونوں کو کس طرح سے قابو میں رکھا جائے تاکہ "اچھوت بدمعاش کہیں مسلمان بدمعاشوں کے ساتھ مل کر اتحاد نہ بنا لیں اور اونچی ذات کے ہندوؤں کا قتل عام نہ کر بیٹھیں" گاندھی اگرچہ اچھوت لوگوں کے حقوق کی بات تو کرتے تھے' مگر ان میں یہ حوصلہ یا عزم نہ تھا کہ وہ ان کے حق کے لئے اونچی ذات کے لوگوں سے لڑیں۔ انہوں نے ایک مرتبہ ایک اچھوت کو اپنے آشرم میں جگہ دی مگر اونچی ذات کے ہندوؤں نے اس قدر احتجاج کیا کہ اسے آشرم سے نکلنا پڑا۔ اس کے بعد سے ان کے اچھوتوں سے تعلقات اس طرح تھے کہ اونچی ذات والوں کے مفادات کو نقصان نہ ہو۔

انہوں نے اچھوتوں کے مندروں میں داخلے کی بھی مخالفت کی' اور یوں وہ اچھوتوں کے معاشی و سماجی اور سیاسی مسائل سے دور ہوتے چلے گئے۔

ایلوئس نے اس بات کی نشاندہی کی ہے کہ ہندوستان کی سیاست میں مذہب کا استعمال کر کے گاندھی نے سیاست میں سیکولر روایات کو کمزور کیا۔ وہ خود کہا کرتے تھے کہ میں "پہلے ہندو ہوں' پھر قوم پرست۔"

مصنف گاندھی کے چرخہ کاتنے اور کھدر کے استعمال پر بھی تنقید کرتا ہے اس کے نزدیک ٹیگور کو اس پر تعجب تھا کہ چرخہ کے استعمال سے ہندوستان کو کس طرح سے آزادی مل سکتی ہے۔ لیکن مصنف کے نزدیک اس بے معنی عمل کے ذریعہ ہی گاندھی عوام کو ان کے حقیقی مسائل سے دور رکھ سکتے تھے۔ انہوں نے چرخہ اور کھدر کے ذریعہ نچلی ذات کے لوگوں کو مصروف رکھا اور اعلیٰ ذات کے لوگوں کو یہ موقع دیا کہ وہ سیاست پر قابض ہو جائیں۔

مصنف اس بات کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے کہ گاندھی نے عوام کو مذہبی نعروں کے ذریعہ اکٹھا کیا' جن میں گائے کا تحفظ' ذات پات کا تحفظ' اور قدیم روایات کا احیاء شامل تھا۔ انہوں نے عوام میں سیاسی و سماجی شعور پیدا نہیں ہونے دیا۔ لیکن اپنے مقاصد کے لئے عوام کو استعمال کیا۔ جلسے' جلوسوں اور ہڑتالوں کے ذریعہ حکومت پر دباؤ ڈالا۔ لیکن عوام سے قریبی تعلق کبھی قائم نہیں کیا۔ بلکہ جب کبھی عوامی مظاہروں اور حمایت کی ضرورت پڑی تو اس کے لئے علاقے کے اونچی ذات کے راہنماؤں سے رابطہ کیا تاکہ عوام میں ان کی راہنمائی قائم ہو اور لوگ ان کے ذریعہ سے اپنے مسائل کا حل ڈھونڈیں۔ ان کے عدم تشدد کے فلسفہ کا پس منظر بھی یہ تھا کہ عوام اپنے مسائل کی شدت سے اس مرحلہ پر پہنچ گئے تھے کہ جہاں تشدد آخری حل رہ جاتا ہے۔ اس لئے انہوں نے عدم تشدد کا پرچار کر کے عوام کو اس ہتھیار سے بھی محروم کر دیا اور عدم تشدد نے اونچی ذات کے لوگوں کو تمام خطرات سے محفوظ کر دیا۔

گاندھی خود کہا کرتے تھے۔ "حکومت اس اکثریت سے ڈرتی ہے جو میرے ساتھ ہے مگر انہیں معلوم نہیں کہ میں حکومت سے زیادہ ان لوگوں سے ڈرتا ہوں۔"

گاندھی نے عوام کو اپنے مقاصد اور مفادات کے لئے استعمال کیا اور کبھی ان پر اعتماد نہیں کیا۔ اس کے برعکس ہندوستان کو انقلاب اور تبدیلی کے عمل سے محفوظ کرنے کے لئے انہوں نے گاؤں کی زندگی کے احیاء کی بات کی۔ گاندھی کی قوم پرستی مجموعی طور پر مساوات' صلاحیت' حرکت اور تبدیلی کے خلاف تھی۔ اس لئے اس قوم پرستی کی مخالفت کرتے ہوئے' امبیدکر نے کہا تھا کہ:-

"بجائے اس کے کہ حکمران اور اونچی ذات والے قوم پرستی کے نام پر اپنی مراعات کو ترک کر دیں' وہ اس نعرہ کا استعمال اس لئے کر رہے ہیں تاکہ ان کی مراعات باقی رہیں۔ کچلی ہوئی ذاتیں اور طبقے یہ مطالبہ کرتی ہیں کہ قانون سازی' ملازمتوں اور انتظامیہ میں ان کو حصہ ملنا چاہئے تو حکمران طبقے چیخ پڑتے ہیں کہ قوم خطرے میں ہے۔"

مصنف اس بات پر افسوس کرتا ہے کہ جب کسی معاشرے میں کسی ایک سچائی کو مقدس مان لیا جائے تو پھر یہ تبدیلی سے انکار ہوتا ہے اور کوئی دوسری سچائی اس معاشرے میں نہیں آنے پاتی ہے۔ ایک سچائی کے تقدس کی وجہ سے پرانا نظام برحق اور ناقابل تغیر قرار دے دیا جاتا ہے۔ اس کے لئے کہا جاتا ہے کہ یہ یگانگت' توازن' امن اور خوش حالی کی

علامت ہے۔ اس لئے جب تاریخی عمل اور تبدیلی اس نظام کو بدلنا چاہتی ہے تو اس کی مخالفت میں اس کے حامی صف بستہ ہو جاتے ہیں۔ اور قدیم نظام کی حمایت میں تاریخی تسلسل کی بات کی جاتی ہے۔ قدیم روایات اور اداروں کے تقدس کی بات ہوتی ہے' اور تبدیلی کے عمل کو روک دیا جاتا ہے۔ لیکن کیا تبدیلی کے عمل کو ہمیشہ کے لئے روکا جا سکتا ہے؟ اور کیا حکمران طبقے قوم پرستی اور مذہب کو اپنے مفادات کے تحفظ کے لئے استعمال کر سکتے ہیں؟ یہ وہ سوالات ہیں کہ جن کا جواب مصنف کے نزدیک آنے والا زمانہ دے گا!

مشرق اور مغرب

مبارک علی

"مشرق مشرق ہے اور مغرب مغرب ہے' یہ دونوں جڑواں بھائی کبھی ایک نہیں ہو سکتے۔" یہ بات انگریزی کے مشہور ادیب و شاعر کپلنگ نے اس وقت کہی تھی کہ جب یورپی نوآبادیاتی نظام اپنے عروج پر تھا اور مشرق اپنی ماضی کی شان و شوکت اور آن بان کو دبیز چادروں میں چھپائے' ناواقفیت' اور کم علمی کے اندھیرے میں غلامی کو سہہ رہا تھا۔ نوآبادیاتی نظام اور سامراج کے علم برداروں کے نزدیک مشرق پس ماندہ' جہالت میں گھرا ہوا' توہمات میں جکڑا ہوا' پس ماندہ خطہ تھا کہ جس کے لوگ سست و کاہل اور عقل و خرد سے دور تھے' جب کہ ان کے مقابلہ میں اہل مغرب صاحب علم و فراست' تیز و تند' چست و چالاک اور مہم جو تھے اور یہ اس لئے تھا کیونکہ مغربی تہذیب کے اہم عناصر میں سائنسی سوچ' عقلیت' اور جستجو و تحقیق و تفتیش رچی بسی ہوئی تھی۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا مغرب تہذیب و تمدن اور ثقافت کا عروج تنہائی میں ہوا تھا؟ کیا اس میں مشرق کی تہذیبوں کا کوئی عمل دخل نہیں تھا؟ اور کیا یہ ممکن ہے کہ کوئی علاقہ دوسروں سے متاثر ہوئے بغیر علیحدگی میں اپنی تہذیب پیدا کر سکے؟ اس سوال نے مورخوں' مفکروں' ماہر علم بشریات و سماجی علوم کے اسکالرز کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ ایک طرف تو وہ جماعت ہے کہ جو یورپ کو تاریخ کا مرکز مانتی ہے اور دلیل دیتی ہے کہ یورپی تہذیب و تمدن اور اس کے اداروں کا ارتقاء اس کے اپنے حالات میں ہوا۔ اور اب موجودہ دور میں یہ مغربی تہذیب دنیا کے ہر حصہ علاقے اور لوگوں کو متاثر کر رہی ہے۔

اس کے برعکس دوسری جماعت ہے جو یہ دلیل دیتی ہے کہ تہذیبیں تنہائی اور علیحدگی میں پیدا نہیں ہوتی ہیں' یہ ایک دوسرے سے متاثر ہوتی ہیں۔ دنیا کی تاریخ میں بڑی بڑی تہذیبیں مشرق سے ابھریں انہوں نے بحر روم کے علاقوں کو متاثر کیا' یونان اور روم کی

تہذیبیں سیمری، بابلی، اور مصری تہذیبوں سے متاثر تھیں، بعد میں انہوں نے یورپ کو متاثر کیا اور اب یورپ مشرق کو اپنے دائرہ تہذیب میں لا رہا ہے۔

اس ضمن میں یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ کیا مشرق اور مغرب میں کبھی ملاپ ہوا یا نہیں؟ یا یہ ہمیشہ ایک دوسرے سے باہم متصادم رہے۔ چاہے یہ قدیم ایران اور یونان کی جنگیں ہوں، یا عربوں کی یورپی فتوحات ہوں (جو بالاخر اسپین و پرتگال اور سسلی سے ان کے اخراج پر یورپ کی فتح کی شکل میں نکلا)۔ بعد میں یہ تصادم صلیبی جنگوں کی شکل میں ابھرا۔ اور بالاخر اٹھارویں صدی میں یورپی نوآبادیاتی نظام نے مشرق کو مغرب کا اسیر کر دیا۔ اگرچہ نوآبادیاتی نظام کا خاتمہ ہو گیا ہے مگر مشرق و مغرب کے درمیان تہذیبی تصادم آج بھی جاری ہے۔

کیا تصادم کی اس تاریخ میں دونوں میں کبھی ملاپ بھی ہوا یا نہیں؟ اب مورخ اس بات کی تحقیق کر رہے ہیں کہ دونوں نے ایک دوسرے سے کیا سیکھا ہے۔ لاخ (Lach) اور کلے (Kley) نے اپنی کتاب "یورپ کی تشکیل میں ایشیا کا کردار" جو 1963 میں شائع ہوئی ہے ان عناصر کی نشان دہی کی ہے کہ جن سے یورپی تہذیب و تمدن متاثر ہوئی۔ اس لئے ایک بار اگر یہ ثابت ہو جائے کہ یورپی تہذیب کی تشکیل میں ایشیا یا مشرق کا بھی حصہ ہے تو اس سے اس کی برتری خود بخود ختم ہو جاتی ہے۔ اب چین، جاپان، ہندوستان، اور مشرق وسطی کے مورخ اپنی تاریخ اور اپنے ماضی کی نئے سرے سے تشکیل کر رہے ہیں جس کی وجہ سے مشرق کا روایتی نظریہ کہ یہ ہمیشہ سے پس ماندہ رہا ہے۔ اس کا عالمی تہذیب و تمدن میں کوئی خاص حصہ نہیں ہے۔ یہ مفروضے آہستہ آہستہ رد ہو رہے ہیں۔ اب تک مغرب کا تاریخ میں جو مرکزی مقام تھا وہ کمزور ہو رہا ہے اور تاریخ کو مغربی نقطہ نظر سے دیکھنے کے بجائے علاقائی اور عالمی نقطہ ہائے نظر سے دیکھا جا رہا ہے۔

لیکن یورپ اور امریکہ میں ابھی بھی ان مورخوں کی کمی نہیں کہ جو عالمی تاریخ کو یورپ کی مرکزیت میں دیکھتے ہیں اور اس سے انکار کرتے ہیں کہ یورپی تہذیب کی ساخت و بنیاد میں کسی دوسرے علاقہ کا حصہ ہے۔ مغربی تہذیب اپنی تعمیر میں کسی کی احسان مند نہیں۔ یہ اپنی ضروریات اور حالات میں ابھری اور پھیلی اور اب اس میں اس قدر توانائی اور زرخیزی ہے کہ دنیا کا کوئی ملک اور کوئی تہذیب اس کو اختیار کئے بغیر ترقی نہیں کر سکتی ہے۔ ان کی اس دلیل میں چھپی ہوئی نسل پرستی بھی ہے کہ سفید اقوام نے اپنی صلاحیتوں سے

اس تہذیب کو پروان چڑھایا ہے ان ہی خیالات کی ترجمان ڈیوڈ۔ ایس۔ لانڈلیس (David S. Landes) کی کتاب "قوموں کی دولت اور غربت"

(The Wealth and Poverty of Nations)

جو 1998 میں شائع ہوئی' کی گئی ہے۔ اس نے اس سوال کو اٹھایا ہے کہ کیا وجہ ہے کہ دنیا میں کچھ قومیں بہت امیر و دولت مند ہیں اور کچھ بہت غریب و مفلس؟ اس کا جواب مجموعی طور پر تو یہ ہے کہ جو قومیں تبدیلی کے عمل کو قبول کر لیتی ہیں' وہ برابر ترقی کرتی رہتی ہیں۔ مگر جن قوموں میں روایات و ادارے تقدس کا درجہ حاصل کر لیں اور تبدیلی بدعت ہو جائے تو ایسے معاشرے پس ماندہ اور مفلس ہوتے چلے جاتے ہیں۔ اسی دلیل کو آگے بڑھاتے ہوئے اس نے مغرب اور مشرق کا موازنہ کیا ہے۔ کہ یہ دونوں علاقے اول تو جغرافیائی اور آب و ہوا کے لحاظ سے جدا جدا ہیں۔ ایشیا و افریقہ کے لوگ سورج کی روشنی والے لوگ ہیں' جب کہ مغرب اور امریکہ سرد اور برفیلے لوگ ہیں۔ ان جغرافیائی ماحول کی وجہ سے دونوں علاقوں کے لوگوں کا ذہن' اور ان کے رویے مختلف ہیں۔

یورپ کی زرخیزی اور زیادہ زراعتی پیداوار کی وجہ بتاتے ہوئے لانڈلیس کہتا ہے کہ چونکہ ان کے جانوروں کے گلے بڑے ہوتے تھے اس لئے وہ کھاد کے لئے بہت عمدہ مواد فراہم کرتے تھے' اس وجہ سے زراعت میں پیداوار کی مقدار ضرورت سے زیادہ ہو جاتی تھی۔ یورپیوں کی غذا میں چونکہ دودھ' دہی' اور مکھن کا استعمال خوب ہوتا تھا اور جانوروں کے گوشت سے انہیں پروٹین مل جاتی تھیں اس لئے جسمانی طور پر وہ صحت مند اور طویل القامت ہوتے تھے۔

مغرب کی سماجی زندگی میں اس وقت اور تبدیلی آئی کہ جب چرچ نے راہبوں کے لئے تجرد کی زندگی اختیار کرنے کو کہا' اس کی وجہ سے' زیادہ عمر میں شادی اور بچہ کی پیدائش میں وقفے کی وجہ سے آبادی کم رہی اور خاندان میں افراد کا زیادہ اضافہ نہیں ہوا۔ ان میں یہ احساس تھا کہ بچہ خاندان کے لئے فائدہ کے بجائے ایک بوجھ ہے۔

اس کے برعکس ایشیا میں لوگوں کی آبادی زیادہ رہی اور حکمرانوں کو یہ موقع مل گیا کہ وہ لوگوں سے بیگار کرائیں اور ان کی محنت کو اپنے لئے استعمال کریں۔ اس بیگار کی بنیاد پر بڑے بڑے منصوبوں پر عمل ہوا' اور حکمرانوں کے محلات' مقبرے' باغات اور عالیشان عمارات تعمیر ہوئیں۔ بقول مصنف کے اگر پتھر بھی تعداد میں زیادہ ہوں تو حکمران ان سے بھی خون نچوڑ

لیتے ہیں۔

کیونکہ جب آبادی زیادہ ہو گی تو کام کم ہو گا اور لوگ اس بات پر مجبور ہوں گے کہ اپنی محنت کو سستے داموں فروخت کر دیں۔ ایسے معاشروں میں وہ افراد کے جن کے پاس ذرائع ہوتے ہیں۔ وہ اس صورت حال سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اور لوگوں کا پوری طرح سے استحصال کرتے ہیں۔ مثلاً حکمران عوام کو فوج میں بھرتی کر کے فتوحات کا سلسلہ شروع کر دیتے ہیں اور فوجیوں کی قربانی سے اپنی عظیم سلطنتیں بناتے ہیں۔

چونکہ یورپ میں آبادی کی زیادتی نہیں ہوئی' اس لئے وہاں لوگوں کا اس طرح سے استحصال بھی نہیں ہوا۔ کم آبادی کی وجہ سے ہی یہاں اہرام نہیں بن سکے۔ کم اور زیادہ آبادی کے اثرات ایجادات پر بھی ہوتے ہیں۔ چونکہ مشرق میں لوگ مل جاتے تھے اس لئے کام کے لئے نئی مشینوں کی ضرورت نہیں پڑی۔ جب کے یورپ اور امریکہ میں کم آبادی نے نئی ایجادات اور ٹیکنالوجی کی ترقی کی طرف پوری طرح سے توجہ دی۔

مغرب میں سماجی و سیاسی اور معاشی اداروں کا ارتقاء مشرق سے مختلف ہوا۔ اس کی ترقی میں شہروں کا بڑا حصہ ہے۔ شہر نے تاجر طبقہ کو پیدا کیا جو مارکیٹ یا منڈی کے لئے پیداوار کرتا تھا اور اسے جو منافع ملتا تھا اس سے اپنی سماجی حیثیت کو مستحکم کرتا تھا۔ شہر کی خصوصیت یہ تھی کہ اس میں جو آ جاتا تھا وہ آزاد ہو جاتا تھا۔ ایک جرمن کہاوت ہے کہ "شہر کی فضا فرد کو آزاد کر دیتی ہے" حکمران شہر کو فیوڈلز کے خلاف استعمال کر کے ان کے اثر و رسوخ کو روکنا چاہتے تھے۔ اس لئے تاجر طبقہ کو جب شاہی سرپرستی ملی تو انہوں نے شہر کے انتظامات کو اپنے ہاتھ میں لیا اور یوں سیلف گورنمنٹ کی ابتداء ہوئی۔

یورپ کئی چھوٹے چھوٹے ملکوں میں بٹا ہوا رہا اور پوری طرح سے ایک امپائر میں متحد نہیں ہوا۔ تاریخ میں یہ رہا ہے کہ جو امپائرین بڑی اور متحد ہوں' اگر وہ کسی ایک جنگ میں مکمل طور پر شکست کھا جائیں تو ٹکڑے ٹکڑے ہو کر ختم ہو جاتی ہیں۔ جیسے ایران کے ساسانی عربوں سے جنگ قادسیہ (637) میں شکست کھا کر ختم ہو گئے۔ اس طرح سے ایزٹک امپائرز میکسیکو اور پیرو میں ختم ہو گئیں۔ چونکہ یورپ کئی ریاستوں میں تقسیم رہا' اس لئے مکمل طور پر غیر ملکیوں کے ہاتھوں فتح نہیں ہوا۔ عرب اور عثمانی ترک دونوں اس کوشش میں ناکام رہے۔

قرون وسطی میں یورپ میں ایک ایسا ہی معاشی انقلاب آیا جیسا کہ نیو لیتھک عہد

میں زراعت میں آیا تھا جس میں جانوروں کو سدھا کر زراعتی پیداوار کو بڑھایا گیا تھا۔ اب زراعت کی ترقی میں پہیے والا ہل ایجاد ہوا کہ جس کے اردگرد تیز دھارے والے چاقو لگے ہوئے تھے۔ یہ جرمنی سے شروع ہوا اور پورے یورپ میں مقبول ہوا۔ بیلوں کی جگہ اب ہل چلانے کے لئے گھوڑے استعمال ہونے لگے۔ دو کھیتوں کی جگہ تین کھیتوں میں فصلیں بونے کا رواج ہوا۔ تاکہ ایک کھیت کو سال بھر کے لئے بغیر استعمال کے چھوڑ دیا جائے۔ جانوروں کی تعداد بڑھی تو اس سے زیادہ کھاد مہیا ہوئی۔ اس نے زراعتی پیداوار میں اضافہ کیا۔ اور یہ سبب بنا ایک معاشی انقلاب کا۔

دوسری طرف سیکولر اور مذہبی ادارے ایک نہیں تھے بلکہ علیحدہ علیحدہ تھے۔ اس لئے معاشرے میں مخالفت کی گنجائش رہی۔

امریکہ کی دریافت نے یورپ کے معاشرے پر گہرے اثرات ڈالے۔ اس کی وجہ سے یورپ پر آبادی کا بوجھ کم ہو گیا۔ اور وہ تمام لوگ اور جماعتیں کہ جو یورپ میں اپنے لئے جگہ نہیں پا رہی تھیں وہ ہجرت کر کے نئی دنیا میں آباد ہو گئیں۔ خاص طور سے وہ مذہبی فرقے کہ جو اپنے مذہبی عقائد کی وجہ سے مذہبی تشدد کا شکار ہو رہے تھے۔ ان کے جانے کی وجہ سے معاشرہ میں مزہبی جنونیت کم ہو گئی۔ اس کے علاوہ امریکہ نے یورپ کی معیشت کو اپنے خام مال سے فائدہ پہنچایا۔ اور دوسری طرف وہ یورپ کی مصنوعات کے لئے ایک مارکیٹ بھی بن گیا۔

مصنف اس بات کی جانب بھی اشارہ کرتا ہے کہ امریکی براعظم میں ہم شمالی اور جنوبی امریکہ میں فرق دیکھتے ہیں تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر دونوں میں یہ فرق کیوں ہے؟ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ جنوبی امریکہ میں ہسپانویوں اور پرتگیزیوں نے مقامی عورتوں سے شادیاں کیں' کیونکہ ابتداء میں صرف مرد آئے تھے اور انہیں عورتوں کی ضرورت تھی۔ ان تعلقات کی وجہ سے ان میں سفید فام اقوام کی خالص خصوصیات باقی نہیں رہیں۔ جب کہ ان کے مقابلے میں شمالی امریکہ میں مہاجرین معہ خاندان کے آئے اور یوں انہوں نے اپنی یورپی خصوصیات کو باقی رکھا۔

اسپین نے جب جنوبی امریکہ پر قبضہ کیا تو اس نے وہاں دوسری یورپی اقوام کو نہیں آنے دیا۔ اس لئے معاشرہ ایک ہی قوم کے باشندوں پر مشتمل رہا اور کوئی نئی ایجادات اور پیشے وجود میں نہیں آئے۔ جب کہ شمالی امریکہ میں تمام یورپی اقوام آئیں اور اپنے ساتھ وہ

اپنے اپنے ملکوں کی روایات لے کر آئیں' جس کی وجہ سے ان کے معاشرہ میں زیادہ توانائی اور جدت رہی۔

جنوب میں اسپین کے کیتھولک مذہب کی وجہ سے مذہبی معاملات میں انتہائی تنگ نظری اور جنونیت تھی۔ انکوئزیشن (Inquisition) کا محکمہ ان لوگوں کا سختی سے محاسبہ کرتا تھا جو عیسائی مذہب سے ذرا بھی روگردانی کرتے تھے۔ اس وجہ سے عیسائیوں کے علاوہ دوسرے مذاہب کے لوگوں کے لئے جن میں یہودی شامل تھے' وہاں گنجائش نہیں تھی۔ جبکہ شمالی امریکہ میں یہ مذہبی جنونیت نہیں تھی اور وہاں عیسائی مذہب کے مختلف فرقے اپنی اپنی آبادیوں میں مذہبی معاملات میں آزاد تھے۔

جنوبی امریکہ کا معاشرہ ایک طبقاتی معاشرہ تھا کہ جس میں سفید لوگوں کو برتری تھی' اس کے بعد وہ آتے تھے جو سفید اور مقامی ملاپ سے پیدا ہوئے تھے' اور پھر مقامی باشندے۔ شمالی امریکہ میں انہوں نے ریڈ انڈین سے سماجی تعلقات نہیں رکھے' بلکہ انہیں یا تو ختم کر دیا' یا دھکیل کر ایک طرف کر دیا۔ وہاں فرد کی اہمیت اس کے کام اور صلاحیت پر تھی۔ اس کے طبقہ پر نہیں۔ جاگیرداری نظام اور شاہی خاندان کے نہ ہونے کی وجہ سے ان میں جمہوری اقدار پروان چڑھیں۔ جنوبی امریکہ میں ہسپانویوں کی ایک ہی خواہش تھی کہ دولت حاصل کی جائے چاہے اس کے لئے کسی بھی طریقے کا استعمال ہو۔ انہوں نے جنوبی امریکہ کو ایک نوآبادیات کی شکل دی کہ جو اسپین کے بادشاہ کی ماتحت تھی۔ لہٰذا وہاں پر اعلیٰ عہدے حاصل کرنے کے لئے بادشاہ کی خوشامد کی جاتی تھی اور علاقوں کا استحصال کر کے دولت اکٹھی کی جاتی تھی۔ اس فرق نے جنوبی اور شمالی امریکہ کے سیاسی و سماجی اور معاشی ارتقاء میں بڑا حصہ لیا۔ شمالی امریکہ اپنے نئے خیالات و افکار کی وجہ سے ترقی کرتا گیا' جب کہ جنوبی امریکہ پس ماندہ ہوتا چلا گیا۔ بقول مصنف اگر کسی قوم کو مال غنیمت کی عادت ہو جائے اور جب ایک ایسا مرحلہ آئے کہ وہ دوسری اقوام کو لوٹنے کے قابل نہیں رہے تو پھر وہ اپنی ہی قوم کو لوٹتے ہیں۔ یہیں سے معاشرے میں بدعنوانی' رشوت اور غبن کی فراوانی ہوتی ہے۔

لانڈیس جب مشرقی ممالک اور ان کے تاریخی عمل کا جائزہ لیتا ہے تو وہ اس کی نشان دہی کرتا ہے کہ مشرقی ممالک میں بادشاہوں کی مطلق العنانیت نے تاریخی عمل کو آگے نہیں بڑھنے دیا۔ دوسرے قدیم نظام کو برقرار رکھنے پر زور دیا گیا اور زمانہ کی تبدیلی کو نظرانداز کیا گیا۔ چین کی مثال دیتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ چین کی سمندر سے دلچسپی 1405 سے تھی اور

انہوں نے نئے نئے جہاز تعمیر کئے تھے جن کی تعداد 1'681 تھی۔ ابھی انہوں نے ان جہازوں کا استعمال بھی نہیں کیا تھا کہ 1430 میں نئے بادشاہ نے یہ تمام منصوبے ترک کر دیئے اور 1523 میں یہاں تک ہوا کہ نئے جہاز بنانا یا سمندر میں سفر کرنا بھی جرم ہو گیا۔

یہی صورت حال جاپان کی تھی کہ اس کا جب یورپ سے سابقہ پڑا تو اس نے ہر نئی چیز کی مخالفت کی اور سختی و جبر کے ساتھ مغربی تہذیب کے بہاؤ کو روکا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جاپان اپنی جگہ ٹھہرا ہوا رہا۔ لیکن جب 68-1867 میں میجی انقلاب آیا اور جاپان نے اپنے دروازے مغرب کے لئے کھول دیئے تو اس کا منجمد معاشرہ یکدم متحرک ہو گیا اور جاپان میں ترقی کا عمل شروع ہو گیا۔

مصنف کے نزدیک اس وقت مشرقی ممالک کے لئے ایک ہی راستہ ہے اور وہ یہ کہ یورپی ماڈل کو اختیار کیا جائے اور اپنے قدیم نظاموں کو بدلا جائے اور یہ نظام اسی وقت تبدیل ہو سکتے ہیں کہ جب معاشرے میں اپنے اندر سے تبدیلی کی خواہش ہو۔ تاریخ کے مطالعہ سے یہ سبق ملتا ہے کہ قوموں کو تبدیلی کے عمل سے گزرتے رہنا چاہئے' انہیں اپنی ترقی میں کسی معجزے کا منتظر نہیں رہنا چاہئے اور نہ ہی اپنے نظام کو مکمل اور ناقابل تسخیر سمجھنا چاہئے۔ اس کے لئے ایسا ذہن بنانا چاہئے کہ جس میں کوئی جنونیت نہ ہو' سختی نہ ہو' جو شک اور جستجو کی خواہش رکھتا ہو۔ مصنف کے نزدیک یہ عناصر مغربی تہذیب میں ہیں' اور ان کو اپنانے اور قبول کرنے کے نتیجہ میں مشرق کے غریب اور پس ماندہ ملکوں کی ترقی ممکن ہے۔

(2)

تاریخ میں مغرب کی مرکزیت کئی مورخوں اور مفکروں نے چیلنج کیا ہے اور اپنی تحقیق کے ذریعہ یہ ثابت کیا ہے کہ عالمی اقتصادی اور سیاسی طاقت کا مرکز کبھی ایک نہیں رہتا ہے بلکہ یہ مرکز بدلتا رہتا ہے مشرق و مغرب دونوں زمانہ قدیم سے ایک دوسرے سے متاثر رہے ہیں۔ اس کی شہادت آثار قدیمہ کی دریافتوں سے بھی ہوتی ہے۔ آج جو مغرب کی برتری نظر آ رہی ہے یہ تاریخ میں ہمیشہ سے نہیں تھی۔ ایک وقت تھا کہ جب یہ مرکزیت مشرق کو حاصل تھی۔ اس کا مطالعہ آندرے گندر فرانک (Andre Gunder Frank) نے اپنے ایک لیکچر

Asian Age : Reorient Historiography and Social Theory (1998) میں کیا

ہے۔

مصنف کے مطابق 1800 تک یورپ میں مشرق کے بارے میں رومانوی تاثرات تھے یہ دلکشی' خوبصورتی' اور سربستہ رازوں کی سرزمین تھی لیکن اس کے بعد سے مغرب میں مشرق کے بارے میں خیالات بدلتے چلے گئے۔ صنعتی انقلاب اور نو آبادیاتی نظام نے مشرق کا رومانوی تاثر ختم کر دیا اور مغرب کی برتری کا نظریہ ابھرا کہ جس میں مغرب تاریخی عمل کا مرکز بن گیا۔ اس تبدیلی نے یورپ کے تمام اسکالرز اور مفکرین کو متاثر کیا کہ جن میں کارل مارکس و میکس ویبر بھی شامل ہیں۔ اب مشرق مطلق العنانیت سے پہچانا جانے لگا کہ جس کے نظام میں اقتدار اور طاقت ایک فرد میں جمع ہو گئی تھی۔ جس نے اسے مکمل طور پر بااختیار بنا دیا گیا تھا۔ یہ مطلق العنانیت ہندوستان سے لے کر روس تک قائم تھی۔ اب مشرق کے بارے میں جو نئی تصویر ابھری اس میں اس کے ذرائع پیداوار ٹھہرے ہوئے اور منجمد تھے۔ گاؤں اپنی جگہ ایک علیحدہ یونٹ تھا کہ جس کا باہر کی دنیا سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ اس کے برعکس مغرب میں نظام سرمایہ داری نے تبدیلی کے عمل کو شروع کیا' 1692 اور 1698 میں نئی دنیا کی دریافت اور راس امید کے نئے سمندری راستے نے مغرب کے عروج کی ابتداء کی۔ ویبر نے اس عمل کو اس طرح سے بیان کیا ہے کہ مشرق میں بڑے شہر تھے اور نوکر شاہی کا پوری طرح سے غلبہ تھا اس وجہ سے بڑی تبدیلی کا عمل شروع نہیں ہوا' جبکہ یورپ اس سے مختلف رہا' یہاں تبدیلی شہروں سے شروع ہوئی' مشرق میں مذہبی رویوں نے عقلیت کو روکے رکھا۔ جبکہ مغرب میں عقلیت کے عروج نے اسے ترقی کی راہ پر گامزن کیا۔

اس کے بعد سے یورپی مفکرین نے یورپ کے عروج کی وجوہات میں نسلی خصوصیات کو بھی شامل کر دیا۔ چونکہ یورپ کے لوگوں میں جو کردار اور عمل کی خصوصیات ہیں' اس وجہ سے وہ دنیا کی دوسری قوموں سے ممتاز ہیں۔ اس لئے یہ ان کی ذمہ داری ہے کہ وہ ان قوموں کو جو پس ماندہ اور مفلس ہیں' انہیں مہذب بنائیں' ان کی تربیت کریں' اور انہیں مفلسی اور غربت سے نجات دلائیں۔ یہ فکر نو آبادیاتی نظام کی بنیاد بنی اور سفید اقوام کا یہ مشن ہوا کہ وہ دنیا کی راہنمائی کریں۔

ایک عرصہ تک مغرب کی مرکزیت' مغرب کی برتری' اور مغرب کی نسل پرستی کے یہ نظریات غالب رہے۔ نو آبادیات میں بھی مغرب کے عروج اور اس کی ترقی کو اس نقطہ نظر سے دیکھا گیا کہ صرف یہی ایک ماڈل ترقی کے لئے ضروری ہے۔ بلکہ بیسویں صدی میں

جب نو آبادیاتی نظام ٹوٹا اور ایشیا و افریقہ کے ممالک آزاد ہوئے تو ان کے حکمران طبقوں نے یورپ کے ماڈل کو اختیار کر کے ترقی کرنا چاہی۔ مگر ناکامی کے بعد یہ احساس ہوا کہ ہر قوم کا اپنا تاریخی عمل ہوتا ہے' وہ کسی دوسری قوم کے تاریخی عمل کی تقلید کر کے وہی نتائج حاصل نہیں کر سکتی کہ جو کسی دوسری قوم نے کئے ہیں۔

آزادی کے بعد مشرق کے اسکالرز اور مفکرین نے مغرب کی تاریخی مرکزیت اور اس کے عروج کو بھی چیلنج کیا۔ ان کے ساتھ مغرب کے لبرل ذہن کے مورخ بھی شامل ہوئے کہ جنہوں نے اس نقطہ نظر کو رد کیا کہ مغرب کا عروج یا ترقی بالکل علیحدگی میں ہوئی ہے اور مشرق ابتداء ہی سے پس ماندہ یا ٹھہرا ہوا تھا۔ اس لئے انہوں نے اس بات پر زور دیا کہ مغرب کے عروج کو عالمی اقتصادی تاریخ کے تناظر میں دیکھنے کی ضرورت ہے کیونکہ یورپ کے عروج سے پہلے بھی ایک عالمی اقتصادی نظام موجود تھا۔ یہ 1400 سے لے کر 1800 تک ہے کہ جب یورپ درآمد کے لئے کچھ تیار نہیں کرتا تھا۔ تجارت میں جو خسارہ ہوتا تھا اس کو پورا کرنے کے لئے اس کے پاس وسائل نہیں تھے۔ اس وقت صورت حال یہ تھی وہ افریقہ سے امریکہ' امریکہ سے ایشیا' اور ایشیا سے امریکہ و افریقہ تجارت کرتا تھا۔ یورپی تاجر ایشیا کے اندر جاپان' انڈیا اور مشرق بعید کے ملکوں سے تجارت کرتے تھے کہ جس سے انہیں خاصہ منافع ہو جاتا تھا۔ اس وقت چین اور ہندوستان دونوں ملکوں میں پیداوار کی مقدار زائد ہوتی تھی ہندوستان کی کپڑے کی صنعت اور چین کی سلک' سرامک' اور زراعتی پیداوار کی بہتات تھی کہ جن کی خریداری کے لئے یورپی تاجر آتے اور اس طرح دنیا کی چاندی چین کی ملکیت بن جاتی تھی۔ اس لئے سترہویں صدی میں یورپ کی ٹیکنالوجی کا ارتقاء عالمی اقتصادی صورت حال کے تحت ہوا' یہ محض یورپی نہیں تھا بلکہ اس میں مشرق کا بھی حصہ تھا۔ 17 ویں اور 18 ویں صدیوں میں ایشیا صنعتی طور پر ترقی پذیر خطہ تھا۔ یورپ ان کی صنعتی پیداوار کو خریدنے کے اس لئے قابل ہوا کہ اسے امریکہ کی کانوں سے چاندی مل گئی۔ ایشیا میں اس وقت یورپ سے زیادہ آبادی تھی۔ اس لئے آبادی کی ضروریات پوری کرنے کے لئے پیداوار بھی بڑھی۔ 1750 میں وہاں 66 فیصد آبادی کی ضروریات پوری کرنے کے لئے 80 فیصد پیداوار تھی۔

امریکہ کی دریافت اور وہاں یورپی لوگوں کی ہجرت نے مغرب کی اقتصادی صورت حال کو بدلا۔ مغربی ملکوں کی مالی حالت کو بہتر بنانے میں امریکہ سے برآمد شدہ چاندی کو بڑا دخل

ہے۔ پھر امریکہ کی زمین سے شکر' تمباکو' کپاس اور لکڑی نے ان کو اقتصادی طور پر سنبھالا دیا۔ شکر اور کوڈ مچھلی نے ان کی غذا میں کلوریز بہم پہنچائیں۔ اب وہ اس قابل ہوئے کے مشرق سے روئی کے کپڑے در آمد کر سکیں' جن کی وجہ سے انہیں اونی کپڑوں سے نجات ملی۔ لہٰذا مغرب کی ترقی میں امریکہ کا پیسہ اور مشرق کی ٹیکسٹائل دونوں شریک ہیں۔ ان کی وجہ سے یورپیوں نے اپنے ذرائع کو ترقی کے لئے استعمال کیا۔

دیکھا جائے تو 18 ویں صدی یورپ کے عروج اور مشرق کی پس ماندگی کی نہیں' بلکہ ایشیا کی اقتصادی ترقی نے یورپ کو پس ماندگی سے نکالا' اور پھر مشرق کے زوال نے یورپ کے عروج کو پیدا کیا۔ اس لئے اگر عالمی تاریخ میں دیکھا جائے تو مغرب کے عروج میں مشرق برابر کا حصہ دار ہے۔

سلک اور مذہب

مبارک علی

افراد کی زندگی میں اشیاء اور ان کے استعمال کی بڑی اہمیت ہوتی ہے۔ ان کے استعمال سے لوگوں کی عادات و حرکات اور رویئے بدل جاتے ہیں۔ اس لئے جیسے جیسے استعمال کی اشیاء میں تبدیلی ہوتی ہے اسی طرح سے معاشرے کے رویوں اور عادات میں تبدیلی آتی جاتی ہے۔ اس کی مثال اس طرح سے دی جا سکتی ہے کہ ایک زمانہ میں ہندوستانی معاشرے میں نشست کے لئے چاندی اور قالین ہوتے تھے کہ جن پر گاؤ تکئے رکھے ہوتے تھے۔ فرش پر بیٹھنے کا طریقہ تھا کہ یا تو دو زانو بیٹھا جائے' یا آلتی پالتی مار کر۔ قالین یا فرش پر جوتوں کے ساتھ بیٹھنے کا قطعی رواج نہیں تھا۔ نہ یہ دستور تھا کہ نشست میں ٹانگوں کو پھیلا کر بیٹھا جائے۔ یہاں تک کہ جب شاہ عالم ثانی نے مرزا مظہر جان جاناں کی محفل میں یہ بے ادبی کی تو انہیں سخت ناگوار ہوا اور بادشاہ کو سرزنش کرتے ہوئے کہا کہ اگر انہیں دو زانو بیٹھنے سے تکلیف ہوتی ہے تو وہ محفل میں کیوں آئے۔

مگر وقت کے ساتھ ساتھ یہ ادب آداب سب اس وقت بدل گئے جب میز کرسی کا رواج ہوا۔ اب اگر قالین بچھا بھی ہو تو اس کا مقصد خوبصورتی ہے۔ اب یہ نشست کے لئے استعمال نہیں ہوتا ہے۔ نہ اب جوتے اتارنے کا رواج رہا ہے۔ اس تبدیلی نے نہ صرف ہماری عادات کو بدل دیا بلکہ اس سے ہماری جسم کی حرکات بھی بدل گئیں اور ہمارے طور طریقوں میں بھی تبدیلی آ گئی۔ اس لئے سماجی تاریخ لکھنے والے مورخوں کے لئے یہ بھی ایک اہم موضوع بن گیا ہے کہ اشیاء کی ایجادات ان کے استعمال اور ان کے ترک کرنے کے بعد' معاشروں پر کیا اثرات ہوتے ہیں؟

اشیاء کے استعمال کا ایک اور پہلو بھی ہے۔ وہ یہ کہ ان کے استعمال سے معاشرہ میں کچھ افراد اور طبقے اپنی برتری اور دولت کا اظہار کرتے ہیں۔ اور کوشش کرتے ہیں کہ وہ ان

کے استعمال سے معاشرے کے دوسرے طبقوں اور لوگوں سے بڑھ جائیں۔ اس قسم کی اشیاء کو ہم لکژری اشیاء یا عیاشی کی اشیاء کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ ان اشیاء کے استعمال سے افراد کا سماجی درجہ متعین ہوتا ہے' لہٰذا اس کے استعمال پر یا تو قانونی طور پر پابندی لگا دی جاتی ہے' یا انہیں اس قدر مہنگا کر دیا جاتا ہے کہ وہ عام لوگوں کی پہنچ سے دور ہو جاتی ہیں۔ اس سلسلہ میں ارجن اپاودرائی (Arjun Appadurai) جو کہ ایک ماہر عمرانیات ہے وہ لکھتا ہے کہ لکژری اشیاء کے عام استعمال کو روکنے کے لئے 5 طریقوں کو استعمال کیا جاتا ہے۔ (1) طبقہ اعلیٰ کے استعمال کے مدنظر رکھتے ہوئے یا تو ان کو بذریعہ قانون عوام کے لئے ممنوع کر دیا جاتا ہے یا اس قدر مہنگا کہ عام لوگ انہیں نہ خرید سکیں۔ (2) اس کی تعداد مارکیٹ میں اس قدر کم ہو کہ صرف مخصوص لوگوں کو میسر آ سکے (3) اشیاء کا علامتی طور پر برتر درجہ حاصل کرنا۔ جیسے ایک زمانہ میں کالی مرچ کا استعمال یورپ میں امراء کے کھانوں میں ہوتا تھا۔ یا لباس میں سلک کا استعمال' یا ہیرے جواہرات' زیورات میں' اور تبرکات عبادت میں۔ (4) مختلف فیشنوں کے ذریعہ ان کا استعمال (5) اشیاء کے استعمال کرنے والے اور اشیاء کے درمیان تعلق اور رابطہ کا پیدا ہونا۔ یعنی امراء کا طبقہ ہی ایک شے کو استعمال کر سکتا ہے۔

اب یہ موضوع ان مورخوں کے لئے باعث دلچسپی ہو گیا ہے کہ جو استعمال میں آنے والی اشیاء کا تاریخی جائزہ لے رہے ہیں اور یہ کہ ان کے پھیلاؤ سے کیا مذہبی' سیاسی' سماجی' اور معاشی اثرات ہوتے ہیں۔ اس قسم کے موضوع پر زن رولیو (Xinru Liu) کی کتاب "سلک اور مذہب" (Silk and Religion) (1966) قابل ذکر ہے۔ اس میں مصنف نے اس بات کا تاریخی طور پر جائزہ لیا ہے کہ 600ء سے 1200ء تک سلک کے استعمال سے ایشیا اور یورپ کے معاشروں کی مادی زندگی میں کیا تبدیلی آئی اور ان کے خیالات و افکار کیسے ارتقاء پذیر ہوئے؟

مصنف نے اپنی اس کتاب میں اس مفروضہ کو بھی رد کیا ہے کہ چین دنیا میں پہلا ملک تھا کہ جو ریشم تیار کرتا تھا اور اس کی تیاری کو بے انتہا خفیہ رکھا ہوا تھا یہاں تک نسطوری راہبوں نے ریشم کے کیڑے اسمگل کر کے اس راز کو دنیا کے دوسرے ملکوں میں پہنچایا۔ اس کے برعکس مصنف کی تحقیق یہ ہے کہ سلک بیک وقت دنیا کے کئی ملکوں میں تیار ہوتی تھی' چین' ہندوستان' بازنطینی اور روی میں سلطنت لیکن اس کی تیاری اور بنائی میں فرق تھا۔ چین کی سلک کی یہ خصوصیت تھی کہ وہ کوالٹی میں دوسرے ملکوں کی سلک سے اچھی

ہوتی تھی۔ چونکہ سلک ایک پیچیدہ عمل کے بعد تیار ہوتی تھی' اس لئے تمام ملکوں میں یہ مہنگی ہوتی تھی۔ اس کی خوبصورتی کی وجہ سے امراء اور طبقہ اعلیٰ کے لوگ اس کو استعمال کرتے تھے۔ چین میں تانگ (Tang) کے دور حکومت اور بازنطینی سلطنت میں صرف امراء یا حکومت کے بڑے عہدے دار ہی استعمال کر سکتے تھے۔ دوسرا اس کا استعمال یہ تھا کہ غیر ملکی حکمرانوں کو بطور تحفہ بھیجی جاتی تھی۔ چونکہ سلک کی تیاری حکمرانوں اور امراء کے حکم سے ہوتی تھی' اس لئے وہ اسے محدود رکھتے تھے اور یہ عام منڈیوں میں فروخت کے لئے نہیں جاتی تھی۔

مصنف نے اس کے بعد ہندوستان میں بدھ مت میں ہونے والی تبدیلیوں کا ذکر کیا ہے اور یہ کہ کس طرح سلک کا استعمال مذہبی امور میں شروع ہوا۔ جب بدھ مت دو فرقوں میں تقسیم ہوا (ہن یان اور مہایان) تو مہایان کے مذہبی راہنماؤں نے اس کی تبلیغ کی کہ فرد کی نجات صرف عبادات کے ذریعہ ہی سے ممکن نہیں' بلکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ نذر' نیاز' اور تحفہ تحائف دے کر مذہب کی خدمت کرے چنانچہ جب ہندوستان میں بدھ خانقاہوں کا قیام عمل میں آیا تو انہیں روزمرہ کی زندگی کے لئے پیسوں کی ضرورت تھی۔ اس وقت تک شہروں میں بدھ مت کے ماننے والے مالدار تاجروں کا طبقہ وجود میں آگیا تھا۔ کیونکہ تاجروں اور دست کاروں کی برہمن مذہب میں عزت نہیں تھی۔ وہاں عزت کا معیار ذات پات تھی۔ برہمن چاہے غریب ہی کیوں نہ ہو اس کا معاشرہ میں سماجی درجہ بلند تھا۔ اس لئے بدھ مت میں تاجروں اور دست کاروں کو عزت ملی۔ اس کے بدلے میں انہوں نے اپنی دولت کو مذہبی کاموں میں استعمال کیا۔ خانقاہوں کی تعمیر کرائی' ان کو بیش بہا نذرانے دیئے اور خاص طور سے جگہ جگہ استوپا بنائے۔ ان استوپاؤں میں بدھ کے تبرکات رکھے ہوتے تھے جو زائرین کے لئے باعث ثواب تھے۔ تاجروں کی دولت کے حصول کے لئے بدھ مت کے مذہبی راہنماؤں نے اس بات پر زور دیا کہ محض عبادت اور تقویٰ فرد کی نجات کے لئے ضروری نہیں' بلکہ اسے اپنی دولت بھی مذہبی کاموں میں خرچ کرنی چاہیئے۔ سلک ان مذہبی عقائد میں یہ کردار ادا کرتی تھی قیمتی اور خوبصورت ہونے کی وجہ سے تبرکات کو اس میں لپیٹ کر رکھا جاتا تھا۔ اس کے علاوہ مالدار لوگ سلک کو بطور نذرانہ بھی پیش کرتے تھے۔ خانقاہوں اور استوپا کی رونق اور عزت بڑھانے کے لئے ان پر سلک کے بنے جھنڈے لہرائے جاتے تھے۔ اس طرح سلک کے بنے جھنڈوں کا مذہبی طور پر استعمال ہندوستان اور

وسط ایشیا سے ہوا۔

سلک کی تاریخ بیان کرتے ہوئے مصنف لکھتا ہے کہ قدیم ہندوستان میں یہاں پر جنگلی ریشم کے کیڑوں (Cocoon) سے سلک بنائی جاتی تھی۔ لیکن یہ لوگ ملبری (Mulbery) سلک سے ناواقف تھے۔ اس وجہ سے ہندوستان کی سلک نرم اور چمک دار نہیں ہوتی تھی۔ تیرہویں صدی عیسوی میں جب وسط ایشیا میں منگولوں کے حملے کے نتیجہ میں مہاجرین ہندوستان آئے تب انہوں نے ملبری سلک سے اہل ہندوستان کو روشناس کرایا۔

ابتدائی دور میں بدھ مت کے ماننے والوں کے لئے یہ ایک اہم مسئلہ تھا کہ کیڑوں کو مار کر جو سلک بنائی جاتی ہے' کیا اس کا پہننا جائز ہے؟ چونکہ ہندوستان میں بدھ مت کے ماننے والے سلک کا استعمال کرتے تھے' اس لئے ایک تو اس کا جواز بنا کر' دوسرے کاٹن کے مہنگے کپڑوں کی وجہ سے' چین والوں نے سلک کا استعمال جائز قرار دے دیا۔ چین میں اگرچہ اس کے استعمال پر عام لوگوں کے لئے قانونی طور پر پابندی تھی۔ لیکن ہندوستان میں ایسی قانونی پابندی نہیں ہوئی۔ اس کی ایک وجہ تو ہندوستان میں قانون کا طریقہ کار تھا۔ یہاں پر قانون برہمنوں کے "دھرم شاستروں" میں درج ہوتے تھے۔ اور بادشاہ کا کام ان پر عمل کرنا تھا۔ اس طرح وہ قانون بنا نہیں سکتا تھا ان کو نافذ کرنے والا تھا۔ اس لئے شاستروں میں سلک کے خلاف کوئی قانون نہ ہونے کی وجہ سے جو چاہے اسے استعمال کر سکتا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ یہاں پر چین سے آنے والی سلک کی مانگ بڑھ گئی تھی۔

چین میں سلک کے لباس کے علاوہ بھی اور کئی استعمال تھے' مثلاً اسے بطور کرنسی استعمال کیا جاتا تھا۔ دست کار اسے بطور ٹیکس حکومت کو ادا کرتے تھے' تجہیز و تکفین میں بطور کفن اس کا استعمال تھا۔ چونکہ دوسرے ملکوں میں اس کی مانگ تھی اس لئے اس بات پر توجہ دی گئی کہ اس کی پیداوار کو بڑھایا جائے۔ ساتویں صدی میں سلک چین میں رتبہ کی علامت بن گئی اور تانگ دور میں اس کے لئے قوانین بنائے گئے کہ کون استعمال کرے اور کون نہ کرے۔ 681 میں چین کے بادشاہ کوزنگ (Kao-tsung) نے یہ فرمان جاری کیا کہ :

> کہا جاتا ہے کہ حکومت کے عہدیدار اور عام لوگ لباس کے بارے میں قوانین کی پبلک میں پوری طرح سے پابندی نہیں کرتے ہیں اور خلاف ورزی کرتے ہوئے قرمزی' ارغوانی' کالے' اور سبز رنگ کے چست ملبوسات کو اپنی قباؤں کے نیچے پہنتے ہیں۔ وہ بغیر کسی

ڈر کے اپنے یہ ملبوسات گلیوں اور دیہاتوں میں لوگوں کو دکھاتے ہیں۔ ان کے اس رویہ سے امراء اور عام لوگوں کے درمیان جو فرق ہے وہ کم ہو گیا ہے جس کی وجہ اخلاقی معیار پست ہو گیا ہے۔ اس کے بعد سے ہر شخص پر یہ لازم کیا جاتا ہے کہ وہ وہی لباس پہنے جو اس کے مرتبہ کے مطابق مقرر کیا گیا ہے۔ اعلیٰ مرتبہ کے لوگوں کو یہ اختیار ہے کہ وہ اپنے سے کم مرتبہ درجوں کے لوگوں کا لباس پہن لیں۔ مگر کم مرتبہ لوگوں کے لئے اپنے سے اونچے طبقوں کے لباس پر قطعی پابندی ہے۔ جو شعبہ ان قوانین کے نفاذ کا ذمہ دار ہے اس کا یہ فرض ہے کہ وہ ان قوانین کی خلاف ورزی نہ ہونے دے۔

یورپ میں رومی زوال اور عیسائیت کے عروج کو مد نظر رکھتے ہوئے مصنف اس عمل میں سلک کے استعمال کا جائزہ لیتا ہے۔ یورپ میں جب رومی امپائر کا زوال ہوا تو اس کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ بڑے بڑے شہر اجڑ گئے اور امراء شہروں کو چھوڑ کر دیہات میں چلے گئے جس کی وجہ سے فیوڈل لارڈز کا اثر و رسوخ بڑھ گیا۔ اسی عہد میں جب عیسائیت پھیلی تو یہ امراء چرچ کے عہدیدار بھی بن گئے اور یوں انہوں نے سیاست اور مذہب دونوں پر اپنا تسلط قائم کر لیا۔

جب قسطنطین نے عیسائیت قبول کر لی تو اس نے تمام رومی امپائر میں چرچ تعمیر کرائے۔ یہ چرچ دو قسم کے تھے۔ کیتھڈرل' جو حضرت عیسیٰ کی یاد میں بنائے گئے اور دوسرے چرچ جو شہید اولیاء کی یادگار کے طور پر تعمیر ہوئے۔ عیسائیت کی مقبولیت نے عیسائی معاشرہ میں اولیاء کا درجہ بڑھایا۔ خاص طور سے وہ اولیاء کے جو مذہب کی خاطر شہید ہوئے تھے۔ مثلاً روم شہر کا محافظ ولی پیٹر ہوا' تو قسطنطنیہ کی حفاظت کنواری مریم کے سپرد ہوئی۔ یہ عہد اس لحاظ سے قابل ذکر ہے کہ اس میں مذہبی تبرکات کی لوگوں میں مقبولیت تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ یورپ کے لوگ قدیم مذاہب کو چھوڑ کر عیسائی تو ہو گئے تھے' مگر ان کی رسومات اور عادات ابھی تک ان کے قدیم مذاہب سے وابستہ تھیں۔ اس لئے تبرکات نے ان کے دیوی دیوتاؤں کی جگہ لے لی۔ اور یہ تبرکات ہر چرچ کے لئے ضروری ہو گئے تاکہ عبادت گذار ان کی زیارت کر کے ثواب حاصل کریں۔ لہٰذا ان تبرکات کی تلاش میں چوتھی صدی عیسوی میں اولیاء کی قبریں کھود کر ان کے جسم کے مختلف حصوں کی ہڈیاں بطور تبرک

محفوظ کیا جانے لگا۔

ابتداء میں مقامی ولیوں کی وجہ سے عیسائیت کی مرکزیت کمزور ہوئی' مگر سینٹ آگسٹائن نے بعد میں مقامی اولیاء کے ذریعہ سے علاقائی عیسائی جماعتوں کو متحد کر کے عیسائیت کو اور زیادہ مضبوط کیا۔

اولیاء کے تبرکات کی اہمیت اس وقت اور زیادہ ہوئی جبکہ موت کے بارے میں عیسائیت کے عقائد میں تبدیلی آئی۔ ابتدائی عیسائیت میں اس دنیا کو برا نہیں کہا جاتا تھا اور اگلی دنیا کے بارے میں لوگوں کے خیالات واضح نہیں تھے۔ لیکن آگے چل کر عیسائیت نے اگلی دنیا کی باقاعدہ سے تشکیل کی۔ گناہ' حساب کتاب' اور روز محشر کی تفصیلات بتائیں۔ اس ماحول میں اولیاء اور ان کے تبرکات کی اہمیت بھی بڑھ گئی۔ کیونکہ اب اولیاء خدا اور بندے کے درمیان ایک واسطہ بن گئے کہ جن کی سفارش نجات کے لئے ضروری ہو گئی۔ مزید یہ تصور کہ اولیاء کی روح جنت میں ہے۔ اس لئے ان کے تبرکات جنت اور زمین کے درمیان ایک واسطہ ہیں۔ اس مرحلہ پر یہ سوال بھی آیا کہ حضرت عیسیٰ سمیت اکثر اولیاء شہید ہوئے' اس لئے جب وہ خود کی حفاظت نہیں کر سکے تو دوسروں کے کس طرح سے کام آئیں گے۔ اس سوال کا جواب اس طرح سے دیا گیا کہ اولیاء کی زندگی اس دنیا میں گناہوں سے دور رہ کر پاک رہی۔ اس لئے دوسری دنیا میں ان کا اعلیٰ درجہ ہے' لہٰذا اپنی اس روحانی طاقت سے وہ اپنے معتقدین کی حفاظت کریں گے۔

رومی اپنے مردے شہر سے باہر قبرستانوں میں دفن کرتے تھے' یا شاہراہوں کے ساتھ مقبرے تعمیر کراتے تھے' مگر عیسائیت میں جب اولیاء کا درجہ اونچا ہوا تو ان کے تبرکات کے ساتھ ساتھ ان کے مردہ جسموں کو چرچ میں لا کر دفن کیا جانے لگا۔ چھٹی صدی عیسوی میں اولیاء کی قبروں کے قریب چرچوں کی تعمیر ہونے لگی' اور لوگ بھی ان کے قریب دفن ہونا اعزاز سمجھنے لگے کہ ان کی قربت کی وجہ سے انہیں اگلی دنیا میں اچھا مرتبہ مل جائے گا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اب چرچ قبرستانوں کی حفاظت کرنے لگے۔

انگلستان میں عیسائیت کی تبلیغ کے وقت یہ دلیل دی گئی کہ یہ اگلی دنیا کے بارے میں بتاتی ہے۔ اگرچہ یہ موت کو تو نہیں روک سکتی ہے' مگر موت کے بعد اگلی دنیا میں ایک اچھی زندگی کی ضامن ہے۔ لہٰذا جنت میں جانے کے لئے چرچ اور اس کے عہدیداروں کی خدمت ضروری ہے۔ اسی جذبہ کے تحت امراء اور حکمرانوں نے چرچ و خانقاہیں تعمیر

کرائیں۔ مذہب کے نام پر خیرات و عطیات دیئے' مرنے والوں کی نجات کے لئے مذہبی رسومات کرائیں۔ شاہی خاندان کے افراد نے اپنی نجات کے لئے خانقاہیں تعمیر کرا کے اس احاطہ میں اپنے لئے قبرستان کو مخصوص کر لیا۔ حکمرانوں اور امراء کے اس مذہبی جذبہ اور لگاؤ کی وجہ سے چرچ اور اس کے عہدیداروں کی معاشرے میں اہمیت بڑھ گئی۔

یہاں پر یہ سوال بھی ہوتا ہے کہ آخر کیا وجہ تھی کہ قرون وسطیٰ میں لوگ اگلی دنیا میں بہتر زندگی کے اس قدر خواہش مند تھے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس زمانہ میں جنگ قحط' اور دوسری بیماریوں کی وجہ سے موت کا تصور ہر وقت موجود رہتا تھا۔ اس لئے لوگوں کی یہ شدید خواہش ہو گئی کہ مرنے کے بعد انہیں اگلی زندگی میں سکون و آرام میسر آ جائے۔ ان کے ان جذبات کو چرچ نے پوری پوری طرح استعمال کیا اور اپنے ماننے والوں کی آخرت کی زندگی کے بہتر ہونے میں ان کی مدد کی۔ لہٰذا تجہیز و تکفین کی رسومات اور مرنے کے بعد کی دعاؤں نے چرچ اور اس کے عہدیداروں کی معاشرہ میں عزت و احترام کو بڑھا دیا۔

کارولنجین دور میں' یعنی قرون وسطیٰ میں اولیاء کے تبرکات کی تعداد بڑھ گئی۔ لوگ ان چرچوں میں جہاں یہ تبرکات رکھے ہوتے تھے ان کی زیارت کے لئے سفر کرنے لگے۔ یہ تبرکات اپنی برکتوں کی وجہ سے مقبول ہوئے۔ عیسائی مشنریوں نے انہیں تبلیغ مذہب کے لئے بھی استعمال کیا۔ لوگوں میں یہ یقین بھی جڑ پکڑ گیا کہ تبرکات جادو ٹونے سے محفوظ رکھتے ہیں۔ ان تبرکات کی وجہ سے لوگ بڑی تعداد میں چرچ میں آنے لگے اور ساتھ میں عطیات و نذرانے بھی دینے لگے' جس کی وجہ سے چرچ کی دولت میں اضافہ ہو گیا۔ تبرکات کی مقبولیت دیکھتے ہوئے ہر چرچ کی کوشش ہوئی کہ وہ تبرکات حاصل کرے اب شہید اولیاء کے خون آلود کپڑے اور ان کے جسم کی ہڈیاں جگہ جگہ بطور تبرکات محفوظ کی جانے لگیں۔ اس بڑھتی ہوئی مانگ نے جعلی تبرکات پیدا کئے' لہٰذا اب جب جدید مورخ ان جعلی تبرکات کا تجزیہ کرتا ہے تو پتہ چلتا ہے کہ اگر میری میگڈالن (Mary Magdalen) کے جسم کے وہ حصہ جو کئی چرچوں میں محفوظ ہیں اگر ان کا حساب لگایا جائے تو اس سے چھ جسم بنتے ہیں۔ سینٹ گریگوری کے دو جسم اور چار سر ہوتے ہیں۔

روم میں پوپ اولیاء کے مردہ جسم اور تبرکات محفوظ رکھتے تھے اور پھر یہاں سے یہ دوسرے ملکوں کو بھیجے جاتے تھے۔ تبرکات کی کمی کو دیکھتے ہوئے پوپ نے اولیاء بنانے کی تعداد میں اضافہ کر دیا تاکہ تبرکات میں کمی نہ ہو۔ اس سے عام لوگوں میں چرچ اور اولیاء کی

مقبولیت ہوئی۔ اس کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ بچوں کے نام اولیاؤں پر رکھے جانے لگے تھے۔

چرچ کی اس پوزیشن' اور اس کی دولت کا اثر یہ ہوا کہ چرچ میں اور اس کے عہدیداروں میں سلک کی مقبولیت بڑھی۔ اب چرچ کے عہدیداروں کے لباس سلکی ہونے لگے۔ چرچ میں سلک کے پردے لٹکائے جانے لگے۔ سلک پر حضرت عیسیٰ کی تصاویر اور دوسرے اولیاء کی شبیہیں کاڑھی جانے لگیں۔ ان کے کفن کے لئے سلک کا استعمال ہونے لگا۔ تبرکات کو سلک میں لپیٹ کر محفوظ کیا جانے لگا اور قبروں پر سلک کی چادریں چڑھائی جانے لگیں' یوں سلک اور مذہب کا آپس میں تعلق پیدا ہوا کہ جو اب تک قائم ہے۔

مصنف نے اس کے بعد سلک اور اسلام کے موضوع پر تحقیق کی ہے۔ چین کے برعکس کے جہاں سلک ایک رتبہ اور پوزیشن کی علامت تھی اور جہاں قانوناً" عام لوگوں کو سلکی ملبوسات پہننے سے روکا گیا تھا۔ اسلامی ملکوں میں اس پر اس طرح سے کوئی پابندی نہیں تھی کیونکہ قرآن میں سلک کے کپڑوں کی ممانعت نہیں ہے بلکہ جنت میں سلکی ملبوسات کی خوش خبری ہے۔ لیکن حدیثوں میں سلک اور سلکی ملبوسات کو برا کہا گیا ہے' خصوصیت سے مردوں کے لئے ان کے پہننے پر پابندی ہے۔ کچھ حدیثوں میں مردوں اور عورتوں دونوں کے لئے اس کی ممانعت ہے۔ لیکن کعبہ کے غلاف کے لئے سلک کا استعمال ہوتا ہے۔

جیسے جیسے اسلامی فتوحات ہوئیں اور معاشرے میں دولت مند طبقہ وجود میں آیا تو انہوں نے اپنے درجہ اور مرتبہ کے اظہار کے لئے سلک کے کپڑے پہننا شروع کر دیئے۔ حکمرانوں نے سلک کے ملبوسات تیار کرانے کے لئے کارخانے قائم کئے جہاں شاہی ملبوسات اور خلعتوں کے لئے سلک تیار ہوتی تھی۔

اسلامی ملکوں میں سلک کے کپڑوں پر "طراز" کا استعمال ہوا۔ کپڑے پر مختلف قسم کے نقش و نگار ہوتے تھے۔ اس کے حاشیہ پر کوئی تحریر ہوتی تھی۔ ساتھ میں تاریخ سال درج ہوتا تھا۔ ہر حکمران نے اس قسم کے ملبوسات کے لئے "دار الطراز" قائم کئے تھے' جہاں حاشیہ کی چوڑائی اور کڑھائی کی جانے والی تحریر کے بارے میں ہدایات دی جاتی تھی۔ طراز کے دو قسم کے کارخانے تھے۔ ایک میں خلیفہ اور خلعت کے لئے طراز تیار ہوتی تھی اور دوسرے کارخانوں میں عوام کے لئے۔

اس کا طریقہ یہ تھا کہ تحریر بسم اللہ سے شروع ہوتی تھی' اس کے بعد حکمران کا نام

آتا' پھر اس کی تعریف ہوتی۔ اور یہ کہ کپڑا کس کارخانہ میں بنا اور کس تاریخ اور سال کو تیار ہوا۔ عباسی خاندان کے بعد طراز کا رواج مسلمان سلاطین میں ہو گیا اور اس کے بنانے کے کارخانے اور فروخت کے لئے دوکانیں پورے اسلامی ممالک میں پھیل گئیں۔ اس صنعت کی ترقی کی وجہ سے ملکوں کی آمدن میں اضافہ ہوا۔

اسلامی عہد میں سلک کے استعمال سے حکمران اور امراء اپنی شان و شوکت اور دولت کا اظہار کرتے تھے۔ خاص طور سے عباسی خلفاء بازنطینی شہنشاہوں سے مقابلہ کرتے تھے کہا جاتا ہے کہ عباسی خلیفہ مقتدر باللہ کے دربار میں 38 ہزار سلک کے پردے تھے۔ ان پردوں کو تہواروں اور خاص خاص موقع پر لٹکایا جاتا تھا تاکہ نہ صرف خوبصورتی میں اضافہ ہو بلکہ لوگوں پر بھی اس کی چمک دمک سے رعب پڑے۔

اس پورے مطالعہ سے یہ بات واضح ہو کر آتی ہے کہ قرون وسطی میں سلک کا استعمال نہ صرف بطور ملبوسات کے ہوا' بلکہ یہ تحفہ تحائف کے لئے بھی استعمال ہوتا تھا' جب چین سے زائرین ہندوستان آئے تو اپنے ساتھ خاص تعداد میں سلک لائے کہ جو بطور کرنسی کے بھی استعمال ہوئی اور اس کو مذہبی علماء اور خانقاہوں کو بطور نذر کے بھی دیا گیا۔ چرچوں اور اسٹوپاؤں کی آرائش سے لے کر اولیاء کی قبروں کی آرائش کے بھی کام آئی' تبرکات کی حفاظت بھی اس میں لپیٹ کر کی گئی' خاص طور چرچ کے عہدیداروں اور بدھ کی خانقاہوں کے راہبوں کے لباس اس سے تیار ہوئے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ معاشرے میں ان کا سماجی رتبہ بڑھ گیا تھا۔

مذہبی استعمال کے ساتھ ساتھ سماجی طور پر سلک کے ملبوسات ہمیشہ سے اس کے پہننے والوں کا سماجی رتبہ متعین کرتے تھے۔ اس لئے حکمرانوں اور امراء میں اس کے ملبوسات مقبول تھے۔

تاریخ کے بنیادی ماخذ

سلاطین کا سیاسی نظریہ

پروفیسر حبیب/ بیگم افسر عمر سلیم

عام طور سے یہ تسلیم کر لیا جاتا ہے کہ مشرق میں بادشاہ کی حیثیت مطلق العنان اور بے پناہ اختیارات کی حامل تھی اور اسی وجہ سے مشرق مغرب کے مقابلہ میں مختلف تھا کیونکہ وہاں بادشاہ یا حکمران اس قدر مطلق العنان نہیں تھا۔ اگر مشرق کی تاریخ کا مطالعہ کیا جائے تو مشرقی مطلق العنانیت کا نظریہ ایک مفروضہ نظر آتا ہے۔ کیونکہ یہاں بھی حکمران یا بادشاہ کے اختیارات پر مذہبی' سیاسی' اور ثقافتی و سماجی پابندیاں تھیں۔ وہ اس پر مجبور تھا کہ اپنے مشیروں اور مصاحبوں سے مشورہ کرے اور ان پر عمل بھی کرے۔ اگرچہ وہ اپنی رائے کو فوقیت دے سکتا تھا۔ اس کے اختیارات پر پابندی عائد کرنے کا ایک طریقہ یہ تھا کہ اس کو مذہبی اور سماجی روایات کے تحت ایک مثالی حکمران کے طور پر ڈھالا جائے۔ مسلمان معاشرہ میں یہ روایت ایرانیوں سے آئی جو اپنے بادشاہ کو عدل' انصاف' عوامی فلاح و بہبود کے اصولوں پر مثالی حکمران بنانا چاہتے تھے۔ یہ لٹریچر "ادب" کے نام سے موسوم تھا۔ چنانچہ مسلمان معاشرہ میں کیکاؤس کا "قابوس نامہ" نظام الملک طوسی کا "سیاست نامہ" اور امام غزالی سے منسوب "نصیحت الملوک" قابل ذکر کتابیں ہیں۔ ان کتابوں میں ایک مثالی حکمران کا کردار تشکیل دیا گیا ہے۔ جس پر عمل کر کے حکمران خود کو عادل' منصف' اور سخی و فیاض بنا سکتے تھے۔ اس ادب کا مقصد یہ تھا کہ حکمرانوں کے بے پناہ اختیارات کو روکا جائے اور انہیں عوام کی فلاح و بہبود کی جانب مائل کیا جائے۔

چنانچہ اس روایت پر عمل کرتے ہوئے ضیاء الدین برنی نے ہندوستان کے سلاطین کے لئے "فتاوی جہانداری" لکھی جس کا مقصد حکمرانوں کو نہ صرف نصیحت کرنا تھا' بلکہ یہ ہدایات بھی دینی تھیں کہ وہ کن اصولوں پر چل کر اچھے حکمران بن سکتے ہیں۔

اس کتاب کا مطالعہ نہ صرف ہندوستان میں سلاطین کے عہد کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے بلکہ سیاست کے اس اتار و چڑھاؤ کو سمجھنے کے لئے بھی ضروری ہے کہ جس سے ہماری

تاریخ تشکیل ہوتی ہے۔ "فتاوی جہانداری" کا فارسی متن بیگم افسر عمر سلیم خان نے ایڈٹ کیا ہے۔ جسے ادارہ تحقیقات پاکستان لاہور نے 1972 شائع کیا تھا۔

علی گڑھ یونیورسٹی کے پروفیسر محمد حبیب اور بیگم افسر عمر سلیم خاں نے فتاوی جہانداری پر "سلاطین دہلی کا سیاسی نظریہ" کے عنوان سے ایک تنقیدی جائزہ لیا ہے۔ اس کا اردو ترجمہ سید جمال الدین نے کیا ہے جو دہلی سے 1979 میں چھپا ہے۔ یہاں پر اس ترجمہ کو شائع کیا جا رہا ہے۔

"فتاوی جہانداری" کے اردو ترجمہ سے قبل ہم نے ضروری خیال کیا کہ ضیاء الدین برنی کے بارے میں اس تعارف کو شائع کیا جائے جو پروفیسر حبیب اور بیگم افسر عمر سلیم نے تحریر کیا ہے تاکہ قارئین ضیاء الدین برنی اور اس کے افکار و خیالات سے آگاہ ہو جائیں اور فتاوی کو سمجھنے میں زیادہ آسانی ہو۔

باب اول

ضیاء الدین برنی کی حیات و افکار

ایک مشہور عربی مقولہ ہے کہ "مردہ کو اچھائی سے یاد کرو" اور اس مقبول عام اصول کے نقش قدم پر چلتے ہوئے برنی کے ایک ہمعصر سید مبارک کرمانی نے، جو عام طور سے امیر خورد کے نام سے مشہور ہیں، اپنی کتاب سیرالاولیاء کے پانچویں باب میں جو کہ ہندوستان میں چشتی صوفی سلسلے کی تاریخ کی ایک مستند کتاب ہے، ایک سوانحی نوٹ قلمبند کیا ہے۔ (1) امیر خورد جو برنی سے تقریباً بیس سال چھوٹے تھے اسے ذاتی طور پر جانتے تھے لیکن ان کے راستے جدا تھے۔ عام طور سے خصوصاً حکومت اور اس کے افسروں کے ساتھ کسی بھی قسم کے روابط قائم کرنے کے خلاف تھے اور شیخ فرید اور نظام الدین اولیاء خاص طور سے اس اصول کے سخت پابند تھے، شیخ نظام الدین اولیاء (جیسا کہ سیرالاولیاء کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے) صرف اس بنیاد پر محی الدین کاشانی سے اپنا خلافت نامہ واپس لے لیا کہ سلطان علاؤ الدین نے (محی الدین کے فاقوں کی خبر سن کر) آراضی وجہ معاش کے ساتھ اودھ کی قضاء کے لئے جو کہ ان کا موروثی عہدہ تھا۔ ان کے نام ایک خط بھیجا تھا۔ (2) چشتی صوفیاء نے اپنے بلند مرتبت مریدوں کو ذریعہ معاش کے لئے صرف زمین احیاء یا فتوح کی اجازت دی ہے۔ لیکن شیخ نظام الدین (حضرت شیخ) کے وصال کے بعد سلطان محمد بن تغلق نے تمام صوفیا کو اپنے قبضہ میں کرنے کا فیصلہ کیا اور سلطان کی دھمکیاں اور ترغیبیں حضرت شیخ کے حلقہ کو توڑنے میں کامیاب ہو گئیں۔ ان کے مقتدر خلفاء نے جیسے شیخ نصیرالدین چراغ، شیخ شمس الدین یحییٰ، شیخ قطب الدین اور مولانا فخرالدین زرادی، حضرت شیخ کے اخلاقی اصولوں سے منحرف ہونے سے انکار کر دیا، انہیں حکومت سے، جسے وہ ایک گناہوں سے آلود تنظیم تصور کرتے تے، کوئی سروکار نہیں تھا۔ وہ سلطان کی عنایات کے خواہاں نہیں تھے اور اس کے غیض و غضب سے نہیں ڈرتے تھے۔ لیکن سلطان کی ترغیبیں ادنی لوگوں کو جیتنے میں کامیاب ہوئیں۔ ان میں سے ایک امیر خورد تھے جنہیں دکن میں عہدہ دیا گیا لیک جب

سلطان محمد تغلق کی حکومت دکن میں ختم ہو گئی تو امیر خورد کے پاس دہلی واپس آنے کے علاوہ کوئی چارہ کار نہیں تھا۔ وہ ایک بڑے گناہ کے احساس کا معترف ہے لیکن یہ نہیں بتاتا کہ وہ گناہ کیا تھا۔ یہ احساس گناہ اس وقت معدوم ہو گیا جب اس نے حضرت شیخ کو ایک خواب میں' جماعت خانہ کی چھت پر ٹھیک اسی مقام پر بیٹھے دیکھا جہاں وہ ہمیشہ بیٹھا کرتے تھے۔ اس کے بعد وہ شیخ نصیرالدین چراغ کی خدمت میں حاضر ہوا' جو بدلے ہوئے حالات میں حضرت شیخ کی روایات کو جاری رکھنے کی کوشش کر رہے تھے۔ اور اس طرح اس نے دوبارہ سلوک و تصوف کی راہ اختیار کر لی۔

خواجہ ضیاء الدین برنی کو سلطان محمد تغلق نے اپنے عہد کے دسویں سال میں ندیم مقرر کیا تھا اور سلطان محمد کی موت کے بعد جس طرح کے حالات میں وہ اپنے بلند رتبے سے گرا ان کا ذکر بھی میں کیا جائے گا۔ لیکن برنی کے لئے مفلسی اور روحانی آزادی کے اصولوں سے وابستہ صوفی حلقہ میں واپسی ممکن نہیں تھی اور حالانکہ اسے دربار سے مکمل علیحدہ رکھا گیا پھر بھی وہ آخر تک وظیفہ یا عہدہ کا طالب رہا اور سلطان فیروز اور ملک کے دوسرے اعلیٰ افسروں سے درخواست کرتا رہا جنہوں نے اس کی غم ناک اور حیرت انگیز التجائیں سنی ان سنی کر دیں۔ فیروز شاہ کے انتخاب کے لئے ذمہ دار نمایاں لوگوں میں برنی شیخ نصیرالدین کا نام بھی لیتا ہے لیکن شیخ سے ان کے دہلی واپس آنے کے بعد اس کی ملاقات کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ وہ ماضی کے سالوں میں شناسا رہے ہوں گے لیکن اب ان کی دنیائیں الگ تھیں۔ شیخ اپنی آزادی برقرار رکھنے پر مصر تھے اور موجودہ انتظامیہ پر لعنت ملامت کرتے تھے حالانکہ صوفی روایت کے مطابق وہ سلطان وقت کا نام نہیں لیتے تھے۔ دوسری طرف برنی سلطان کی توجہ اپنی طرف مبذول کرانے کے لئے ایک کے بعد ایک کتاب لکھ رہا تھا۔

ان حالات کی روشنی میں امیر خورد کے برنی سے متعلق (مندرجہ ذیل) سوانحی نوٹ کا جائزہ لینا چاہیے۔

"اور (شیخ نظام الدین کے مریدوں اور دوستوں) میں سے خواجہ ضیاء الدین برنی تھا جو خوش اسلوبی میں لاثانی اور روحانی طبیعت رکھنے والوں کے لئے پرلطف تھا۔ خواص و عوام اس کی ستائش کرتے تھے۔ اس کے پاس بلا کی ظرافت اور مزاح تھا۔ جن سماجی اجتماعات میں وہ موجود ہوتا ہر شخص کے کان اس کے روح کے لئے تازگی بخش الفاظ پر لگے رہتے۔ وہ مزاحیہ فقروں اور داستانوں کا قاموس تھا۔ علماء و مشائخ اور شعراء سے وابستگی کے سلسلے میں وہ بڑا

اقبال مند تھا اور اولوالعزمی کے وصف سے متصف تھا۔ ان تمام (خوبیوں) کا سبب یہ تھا کہ اپنے باپ کی شفقت کی وجہ سے جو ایک شریف خاندان سے تعلق رکھتا تھا اسے شیخ نظام الدین کے مرید ہونے کا فیض حاصل ہوا اور اس نے شیخ کی مثل بہشت دہلیز پر عقیدت کا سر رکھ دیا۔ اس نے غیاث پور میں سکونت اختیار کر لی اور جیسا کہ خود اس نے حسرت نامہ میں لکھا ہے کہ اسے حضرت شیخ کے حضور میں قربت اور عزت حاصل ہو گئی۔ بعدازاں اس کی اپنی خوش طبعی اور بے مثل فن مصاحبت کی وجہ سے دربار میں اس کا کوئی ثانی نہیں رہا۔ سلطان محمد بن تغلق کے دربار میں (نوراللہ برہان) اور اس کے دوران عہد برنی کو اس مکار' بے وفا' اور فریبی دنیا کا بھرپور حصہ ملا۔ ستر سال کی عمر میں اس کے برے دن آئے تو اس نے اپنے التماس کے بعد فیروز شاہ کی لازوال حکومت سے (خدا اس کی حکومت اور سلطنت کو دوام بخشے) ضروریات زندگی حاصل کرنے کے بعد گوشہ نشینی اختیار کر لی اور ثناء محمدی' صلوٰۃ کبیر' عنایت نامہ الٰہی' ماثر سادات' تاریخ فیروز شاہی اور اپنی دوسری لاجواب تصانیف میں لگ کر ان کی تکمیل کی۔

"یہ بزرگ اکثر سلطان الشعراء امیر خسرو اور سلطان العلماء امیر حسن کی صحبت میں رہتا اور ان کی صحبت سے بہت استفادہ کرتا تھا۔ ان خوبیوں کے علاوہ اس کے دل میں سادات کی محبت بہت مضبوط تھی۔ بالآخر کچھ دنوں کی علالت کے بعد ایک عاشق کے حوصلہ کے ساتھ اس نے اس دنیا سے عالم بالا کو کوچ کیا۔ مرتے وقت اس کے پاس اپنا کوئی دنگ یا درہم نہیں تھا حتیٰ کہ وہ اپنے کپڑے بھی خیرات کر چکا تھا۔ اس کی لاش پر صرف ایک چادر تھی اور اس کے نیچے ایک بوریہ اور بس۔ بالآخر حضرت شیخ (یعنی نظام الدین اولیاء) کی صحبت کا اثر سلطانوں کی صحبت پر غالب ہوا اور اس کا خاتمہ اچھا ہوا۔ جیسا کہ انسان کو چاہئے وہ اس دنیا سے مفلس و نادار اٹھا۔ اسے حضرت شیخ کے روضہ میں اپنے شریف النفس باپ کے پائنتی دفن کیا گیا (خدا اس پر رحم فرمائے!)"

یہ فیروز شاہ کی حکومت کا کوئی لائق تعریف کام نہیں تھا کہ اس نے ایک زبردست عالم کو قصداً" اتنی مصیبت میں مرنے کے لئے چھوڑ دیا لیکن امیر خورد نے اپنے قلم کو بھٹکنے نہیں دیا ہے اور تمام معاملہ پر پردہ ڈال دیا ہے۔ یہ دونوں بیان غلط ہیں کہ برنی خود ہی اپنی درخواست پر کنارہ کش ہوا اور یہ کہ اسے فیروز شاہ کی حکومت سے وظیفہ ملا۔ اس کے زوال کے اسباب پر تو بعد میں گفتگو ہو گی لیکن تاریخ فیروز شاہی میں کئی پیراگراف صاف طور پر یہ

ظاہر کرتے ہیں کہ فیروز شاہ کے عہد میں اس نے انتہائی مفلسی میں زندگی گزاری اور غالباً لوگ اس سے گریز کرتے تھے' کیونکہ حکومت' جس کی وہ مستقل تعریف کرتا رہا' اس کو ناپسندیدگی سے دیکھتی تھی' وہ بار بار اپنی لاچاری اور غربت کے موضوع کو چھیڑتا ہے۔ تاریخ فیروز شاہی کے حسب ذیل اقتباسات ان حالات کی کچھ تصویر پیش کریں گے جو محمد بن تغلق کی موت کے بعد اس کے ساتھ پیش آئے۔

-1 "اگر میں اس کی تفصیل میں جاؤں کہ کس طرح فلک ناکردگار اور نامساعد زمانہ نے مصنف کے ساتھ کھیل کھیلے ہیں تو مجھے شکایتوں کی دو جلدیں تیار کرنا ہوں گی اور آسمان کے نام بیوفائی کے کئی دفتر لکھنا ہوں گے۔" (ت۔ ف' ص 69)

-2 "فلک نے میرے ساتھ ایسا برتاؤ کیا ہے جس کی کسی دارالحرب میں اجازت نہیں ہے۔" (ت۔ ف' ص 114)

-3 "اور ان پشیمانیوں کے علاوہ جو میں نے ان سطروں میں بیان کی ہیں ایک اس سے بھی زیادہ بڑی پشیمانی میری منتظر ہے۔ میرے وقت اور زمانہ کا سلطان --- خدا کرے وہ ایک ہزار سال جیئے۔ تاریخ میں بہت دلچسپی رکھتا ہے اور اسے علم تاریخ میں کمال و جوہر کی سعادت حاصل ہے۔ لیکن میں کیا کروں؟ میرے دشمنوں نے مجھے اس کے دربار اور حضور سے دور پھینک دیا ہے۔ میرے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ اس تاریخ (تاریخ فیروز شاہی) کو اس کی جلیل القدر آنکھوں کے سامنے پیش کر دوں۔ اگر یہ تاریخ' جسے میں نے صرف اس کے عظیم المرتبت نام سے ہی عزت نہیں دی ہے جس میں میں نے اس کے کارنامے' اس کے رفاہ عام کے کاموں اور (اس کے عہد کی) نیکیاں اور واقعات بھی درج کئے ہیں' اس کے روبرو پیش ہوا اور وہ اس کا مطالعہ کرے تو میں اپنی تمام پشیمانیوں سے آزاد ہو جاؤں گا اور میرے دل میں اقبال سعادت کی کمی وجہ سے جس تمنا کا بھی گزر ہوتا ہے وہ ختم ہو جائے گی۔ خدا کی قسم جو غفور و رحیم اور قادر مطلق ہے' میں انتہائی مصیبت میں گرفتار ہوں۔ اور اس مصیبت میں قادر مطلق سے یہ دعا کرتا ہوں کہ اے مالک! میرے مصیبت زدہ ذہن اور میری بے چارگی اور غربت کا لحاظ کر کے مجھے ایک ایسا وسیلہ عطا فرما جس کے توسط سے یہ تاریخ جلالت ماب' سلطان عالم فیروز شاہ سلطان (خدا کرے اس کی حکومت اور سلطنت ہمیشہ باقی رہے) کی نظروں کے سامنے پیش کی جا سکے تاکہ میری یہ تمام محنت رائیگاں نہ جائے۔ اور یہ خدا کے لئے آسان ہے۔ وہ دعاؤں کو قبولیت بخشنے کی کامل قدرت رکھتا ہے۔" (ت'

ف' س 125)

4- فیروز شاہ کے عہد میں ملک کی عام بہبود کے مبالغہ آمیز بیان کے بعد ہمارا مصنف مزید اضافہ کرتا ہے۔ "فیروز شاہ کے عالی شان عہد میں میں خوشحال یا دولت مند' کفیل یا خوش نہیں ہوں کیوں کہ اس لحاظ سے میں ملک کے تمام دوسرے باشندوں سے یکتا و مختلف ہوں۔ حسب ذیل بات میرے علاوہ کسی دوسرے شخص پر صادق نہیں آتی۔ پرندے اور مچھلیاں بھی اپنے گھروں میں خوش ہیں لیکن نہیں ہوں تو میں۔"

5- تقدیر کے خلاف برنی کی شکایت کا خلاصہ حسب ذیل دو جملوں میں ملتا ہے' "نہ تو مجھے دینی امور میں امتیاز حاصل ہوا اور نہ ہی مجھے اپنی دنیاوی زندگی میں وہ خوش حالی نصیب ہوئی جو کہ ایک نفیس اور مہذب ذہن کی تسکین کر سکتی اور اب میں بوڑھا' اندھا' لاچار اور غریب ایک گوشہ میں محدود ہوں اور پشیمانیوں کے علاوہ میرے پاس کوئی سرمایہ نہیں اور اپنے ساتھ دوسری دنیا میں لے جانے کے لئے نامراد حسرتوں کے علاوہ کچھ نہیں۔"

یہ سطور فیروز شاہ کے عہد کے چھٹے سال میں قلم بند کی گئی تھیں جس وقت برنی کی عمر چوہتر (قمری) سال تھی۔ اگر وہ محمد تغلق سے پہلے مر گیا ہوتا تو اسے قسمت نے جو دیا تھا وہ اس سے مطمئن ہوتا۔ اس وقت اس کی زندگی پر مسرت اور امیرانہ تھی۔

باب 2

تصانیف

انہتر سال کی عمر میں برنی ایک بہت بڑی بدنصیبی کا شکار ہو گیا اور جس بدنصیبی نے اسے زندگی کے تمام مادی اسباب سے محروم کر دیا اسی کے سبب وہ بہت شکستہ دل، نامور اور موثر مصنف بن سکا گو کہ فکری سطح پر وہ کسی قدر گمراہ کن مفکر تھا۔

برنی کے 1351ء میں زوال کی تفصیلات کے سلسلے میں بعد میں گفتگو کی جائے گی۔ اہم واقعات و حقائق اس طرح ہیں۔ محمد بن تغلق سندھ کے ساحل پر مر گیا اور تین روز بعد فیروز شاہ تغلق کو سلطان منتخب کر لیا گیا۔ اس دوران دہلی میں وزیر خواجہ جہاں احمد ایاز نے کسی غلط اطلاع پر یقین کر کے ایک لڑکے کو سلطان کا بیٹا بتا کر اسے تخت نشین کر دیا۔ جب فیروز شاہ دہلی پہنچا تو نام نہاد بغاوت فرو ہو گئی اور خواجہ جہاں نے خودکشی کر لی۔ برنی یا تو قلعہ بھٹنیر کی طرف بھاگا یا وہیں دھر لیا گیا۔ اس کے بعد اس نے اپنے مقدمہ میں حکومت کے فیصلہ کے انتظار میں پانچ ماہ تشویش میں گزارے۔

اس مصیبت کے عالم میں برنی نے ایک اچھے مسلمان کی طرح اپنے گزشتہ گناہوں کے بارے میں سوچا اور اس نتیجہ پر پہنچا کہ نجات حاصل کرنے کا واحد طریقہ یہ تھا کہ وہ رسول اللہؐ کی سیرت مرتب کرے۔ چنانچہ اس نے نہایت عجلت میں ثنائے محمدی یا نعت محمدی لکھی۔ اس تصنیف کی اشاعت نہیں ہوئی۔ جہاں تک رسول اللہ کی سیرت کے متعلق صحیح معلومات کا سوال ہے اس سے زیادہ توقع وابستہ نہیں کرنا چاہیے۔ التباس سے خود برنی کی زندگی پر روشنی پڑ سکتی ہے۔ برنی مکمل طور پر اپنی یادداشت پر منحصر تھا۔ اس کی دسترس میں کسی قسم کی مستند تالیفات نہیں تھیں اور اس طرح کی صورت حال میں کوئی عالمانہ کام ممکن نہیں تھا۔ تاہم ثنائے محمدی کی تصنیف کی کوشش نے برنی کو، جو کہ اب تک فنون لطیفہ کا شائق اور نٹھلوا شخص تھا۔ ایک پختہ کار مصنف بنا دیا۔ اپنے ضعف اور غربت کے باوجود اس نے اگلے چھ یا سات سالوں میں یکے بعد دیگرے کئی کتابیں لکھیں۔ انہتر (قمری) سال کی عمر

میں جا کر وہ ایک اہم شغل اور مقصد حیات سے آگاہ ہو سکا۔ تاریخ عالم میں کچھ ہی لوگوں نے اپنی تصانیف کا سلسلہ اتنی تاخیر سے شروع کیا ہے۔

برنی کی اپنے انہتر سال کے بعد لکھی ہوئی نو کتابوں میں سے فتاوائے جہاں داری کے علاوہ دو کتابیں چھپی ہیں یعنی تاریخ برامکہ اور تاریخ فیروز شاہی۔ برنی نے جن حالات میں تصنیف کا کام کیا ہے۔ ان کے سلسلے میں پہلے ہی کچھ کہا جا چکا ہے۔ اس کے پاس کوئی کتب خانہ نہیں تھا اور نہ ہی کوئی دوسرے ذرائع تھے کہ وہ اپنے قبضہ میں موجود یا مستعار لی ہوئی کتاب کا ترجمہ کر سکتا تھا یا دوسرے کی کتاب پر مبنی ایک اپنی کتاب بھی لکھ سکتا تھا' ان حالات میں اپنی یادداشت پر زور دے کر جو کچھ بھی ملتا اسے وہ لازمی طور پر کچھ اپنے تخلیق کئے ہوئے بے تاب تخیل کی آمیزش کے ساتھ اپنے قاری کو دے سکتا تھا۔ اور پھر آخر میں ایسے اصول قائم کر سکتا تھا جنہیں وہ انسانی فکر کا آخری کار نمایاں سمجھتا تھا۔ لیکن کسی قسم کی تخلیق اس کے بس سے باہر کی بات تھی۔ حتیٰ کہ اسلامی تاریخ اور تاریخ ہند پر لکھی گئی مشہور و معروف تصانیف بھی اس کی دسترس میں نہیں تھیں۔ اس کے پاس کوئی ایسا طریقہ نہیں تھا کہ کسی تاریخ یا واقعہ کے بارے میں یقینی کچھ لکھ سکے۔ ایک متعلقہ سوال بھی پیدا ہوتا تھا کہ برنی نے کس کے لئے لکھا؟ یہ واضح ہے کہ اس کی کچھ تصانیف فیروز شاہ کے لئے تھیں۔ لیکن ساتھ ہی وہ ہمیں اس سلسلے میں شبہ میں نہیں چھوڑتا کہ اس نے بقائے دوام کے لئے لکھا حالانکہ اس کی تصانیف صرف اشراف اور اعلیٰ نسب لوگوں کے لئے تھیں۔ لیکن کیا برنی نے کتب فروشوں کے لئے بھی لکھا؟ ثبوت ایجاب کی طرف مائل ہے۔ اسے اس خیال سے مسرت ہوتی ہے کہ جن لوگوں کو وہ ناپسند کرتا ہے ان کی کتابوں کی کوئی فروخت نہیں ہے۔ "قابل اعتماد لوگوں نے اپنی تاریخوں میں جو لکھا ہے اسے دوسروں نے قابل اعتبار قرار دیا ہے۔ لیکن خود ساختہ اور کم اصل لوگوں نے جو لکھا ہے اس پر عقل مند بھروسہ نہیں کرتے ہیں۔ بے سروپا لوگوں کی لکھی ہوئی کتابیں کتابوں کی دوکانوں پر پرانی ہو جاتی ہیں۔ اس کے بعد انہیں کاغذ کے تاجروں کو واپس کر دیا جاتا ہے اور کاغذ کو دھو کر صاف کر لیا جاتا ہے۔" نیز اس کی کچھ تصانیف جیسے تاریخ برامکہ کتاب کے بازار کے نقطہ نظر کے بغیر نہیں لکھی جا سکتی تھیں۔

خلیفہ ہارون رشید نے جس طرح برامکہ کا خاتمہ کیا وہ خوب اچھی طرح معلوم ہے۔ معزول خاندان سے وابستہ لوگ کئی سال تک مستقل خائف رہے اور برامکہ کی تعریف کرنا

پرخطر خیال کیا جاتا تھا۔ لیکن تیس سال گزر جانے کے بعد کسی ابوالقاسم طائفی نے قلم اٹھانے کا خطرہ مول لیا اور عظیم وزراء کے معزول خاندان کا ایک جائزہ قلم بند کیا۔ برنی کہتا ہے کہ مصنف کے باپ نے جعفر برمکی کے کسی آزاد غلام سے بات کی ہو گی لیکن جعفر کی موت کے تیس سالوں کے اندر لکھنے والے مصنف کے پاس معلومات کے دوسرے ذرائع بھی ہو سکتے تھے۔ طائفی کی عربی کتاب کو جو اس موضوع پر پہلی کتاب ہے' بعد میں کسی ابو محمد عبیداللہ اثری نے بڑھا کر لکھا ہے۔ اثری کی توسیع شدہ تصنیف کا سلطان محمود غزنوی کے زمانہ میں ابو محمد بن عبداللہ بن محمد نے فارسی میں ترجمہ کیا اور اسے سلطان کے سامنے پیش کیا گیا ہو گا۔ "اصل عربی کتاب کا مصنف ابو محمد عبیداللہ بن محمد الاثری ہے اور خادم ضیاء برنی نے اس کا عربی سے پرلطف فارسی میں ترجمہ کیا ہے۔" ظاہر ابو محمد کا ترجمہ دہلی کے بازار میں دستیاب تھا لیکن اس کا طرز بیان متروک ہو چکا تھا لہٰذا برنی اثری کی کتاب کا ازسرنو ترجمہ کرنے میں حق بجانب تھا۔ ہمارا مصنف لکھتا ہے "خادم ضیاء برنی نے برامکہ کا تذکرہ بیان کرنے میں بہت فائدہ محسوس کیا ہے اور اس لئے اس کا عربی سے فارسی میں ترجمہ کیا ہے اگرچہ اس سے پہلے ایک فارسی ترجمہ ہو چکا ہے لیکن مصنف نقادوں کو دونوں تراجم کا موازنہ کرنے کی دعوت دیتا ہے۔

برنی کی تاریخ برامکہ برمکی خاندان کا محض خاکہ دیتی ہے اور صرف ایک خصوصیت پر توجہ مرکوز کرتی ہے۔ وہ ہے برامکہ کی تمام لوگوں اور ہر ایک شخص کے ساتھ فیاضی۔ یہ خاصا جانا پہچانا اور عام موضوع ہے۔ برمکی سخاوت کی کہانیاں یکے بعد دیگرے سلسلہ وار بیان کی گئی ہیں۔ وہ مال گزاری کے اعداد و شمار اور معمولی سمجھ کے لئے چیلنج اور ناقابل یقین باتیں ہیں۔ برنی لغو حکایتوں کو صحیح ثابت کرنے کے لئے جو برامکہ کے زوال کے ڈیڑھ سو سال بعد جمع ہو گئی تھیں' سلطان محمود کو بطور سند پیش کرتا ہے یہ دنیا سے چھپی ہوئی بات نہیں ہے کہ دین دار فرمانروا اور مجاہد سلطان محمود صداقت پسند اور اس معاملہ میں بہت حساس تھا۔ اس کی وسیع سلطنت میں کوئی بھی شخص ان سخی افراد کی فیاضی کے بارے میں مہمل حکایتوں کا ترجمہ کرنے اور انہیں اس کے سامنے پیش کرنے کی جرات نہیں کر سکتا تھا۔ جب تک کہ کسی حکایت کی صحت کے بارے میں اتفاق نہیں ہو جاتا تھا اس کا ترجمہ نہیں کیا جاتا تھا۔ پھر بھی یہ یاد رکھنا چاہئے کہ عباسیوں کے مجموعی ذرائع ان کی سلطنت کسانوں اور کاریگروں کی محنت کی پیداوار تک محدود تھے۔ اور برنی برمکہ سے جو تحائف منسوب کرتا ہے وہ اس

رقم سے کہیں زیادہ ہیں۔ عباسی دور خلافت فلسفہ اور تہذیب اور اسلامی اور دینی علوم کی ترقی میں اپنی خدمات کے باعث دہلی سلطنت سے کہیں بدتر تاریخی مقام رکھتا ہے۔ تاہم خلافت عباسیہ کا زیادہ تر حصہ ایک ویران صحرا ہے جہاں سال میں تقریباً 4 انچ طوفانی بارش ہوتی تھی۔ البتہ کچھ علاقوں پر عنایت تھی جیسے نیل کے ساحل اور جنوبی کسپین علاقہ لیکن دوسرے مقامات پر لوگ مکمل طور پر مصنوعی آب پاشی پر انحصار کرتے تھے۔ ہارون رشید کے بغداد کے گرد ایک ایسا رومانی ہالہ کھنچا ہوا تھا جس کا قرون وسطیٰ کی دہلی مقابلہ کرنے کی کوشش نہیں کر سکتی۔ لیکن جہاں تک زندگی کی عام چیزوں مثلاً اناج' زر نقد' اشیاء اور مویشیوں کا سوال ہے علاؤ الدین کی سلطنت میں قابل کاشت زمین کا کافی بڑا رقبہ شامل تھا اور یہ خلافت عباسیہ کی زمین سے زیادہ غلہ پیدا کرتی تھی اور محمد بن تغلق نے بے مقصد تحائف میں جو پیسہ بہایا وہ اس سے کہیں زیادہ تھا جو کبھی برامکہ کے پاس رہا ہو گا۔ لیکن برنی اپنے زوال کے بعد عظیم لوگوں کی سخاوت لکھنے کے لئے بے چین تھا اور اثری کی عربی کتاب میں اسے اپنے حسب مقصد مناسب موضوع مل گیا۔

تاریخ برامکہ کے مقدمہ میں برنی اس واقعہ کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ وہ قفال کی تاریخ محمودی کا مطالعہ کر رہا تھا وہ تاریخ فیروز شاہی میں (قفال کا نام لئے بغیر) تاریخ محمودی کو ان کتابوں میں رکھتا ہے جس سے سلطان محمد بن تغلق بخوبی واقف تھا۔ اس کتاب کا کوئی قلمی نسخہ موجود نہیں ہے لیکن اس واقعہ کی روشنی میں کہ محمود پر تصنیف کی ہوئی یہی ایک کتاب ایسی معلوم ہوتی ہے جس تک برنی کی دسترس تھی اور یہ کہ اس نے محمود کے دور کے بارے میں بہت ناکافی واقعات اور بکثرت غلط معلومات فراہم کیں اور برنی کی یہ رائے زنی کی کہ محمود چونکہ شافعی تھا لہٰذا ذمیوں کو حنفی فقہ کے دیئے گئے حقوق کا احترام کرنے کے لئے مجبور نہیں تھا' یہ موضوع ایک تفصیلی جائزہ کا مستحق ہو جاتا ہے۔

ابن خلکان (1211-1282ء) اپنی وفیات میں قفال کے بارے میں حسب ذیل معلومات دیتا ہے۔ ابوبکر عبداللہ احمد بن عبداللہ القفال المروزی (مرو کا باشندہ) جو کہ شافعی مسلک کا عالم تھا' اپنے زمانہ میں علم فقہ' علوم دین اور نفس کشی میں کامل نمونہ تھا۔ کافی تعداد میں لوگوں نے اس کے درس سے استفادہ کیا اور ان لوگوں میں ابو علی السنجی' قاضی حسین اور امام الحرمین کے والد ابو محمد الجوینی شامل تھے۔ یہ سب لوگ بڑے ممتاز امام ہوئے۔ انہوں نے کافی سبق آموز کتابیں تصنیف کیں۔ اسلامی سلطنت کے مختلف ممالک میں شافعی نظریات کی

اشاعت کی اور دوسروں کو ان کی تعلیم دی۔ نتیجہ میں یہ بھی امام کی حیثیت سے مشہور ہوئے۔ القفال نے جس وقت فقہ کا مطالعہ شروع کیا اس کی عمر کافی زیادہ ہو چکی تھی۔ اپنی جوانی اس نے قفل بنانے میں گزار دی۔ اس فن میں اسے بہت مہارت حاصل تھی اور اسی وجہ سے اسے القفال کے خاندانی نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ جب اس نے فقہ کا مطالعہ شروع کیا اس وقت اس کی عمر تیس سال تھی۔ اس نے ابن الحداد المصری کے فقہ کے ثانوی اصولوں سے متعلق رسالہ پر جس پر ابو علی السنجی اور ابو طیب البطری نے بھی شرحیں لکھی ہیں' ایک شرح لکھی ۔۔۔ القفال کا 417ھ (27-1026ء) میں نوے سال کی عمر میں انتقال ہوا اور اسے بجستان میں دفن کیا گیا جہاں اس کا مقبرہ آج بھی بہت مشہور ہے اور اسے مقدس مقام کی حیثیت حاصل ہے اور زیارت گاہ خاص و عام ہے۔" ابن خلکان محمود پر لکھی گئی کسی کتاب کو مولانا قفال کے نام سے منسوب نہیں کرتا۔ اگر ایسی کسی کتاب کا وجود رہا ہوتا تو ابن خلکان اس سے نلواقف نہیں ہوتا۔

ابن خلکان نے امام الحرمین جن کے باپ قفال کے شاگرد تھے ان کی مغیث الحلق فی اختیار الحق (جلد دوم ص 26) کی سند پر اس ناشائستہ چال کا ذکر کیا ہے جس کے ذریعہ سلطان محمود کو شافعی مسلک میں تبدیل کر لیا گیا تھا۔ سلطان محمود نے یہ فیصلہ کرنے کے لئے کہ دونوں مسلکوں میں سے کون صحیح تھا حنفی اور شافعی علماء کی ایک نشست منعقد کی۔ ابن خلکان لکھتا ہے کہ "یہ علماء اس پر متفق تھے کہ سلطان کے سامنے دونوں مسلکوں کے مطابق دو رکعت نماز پڑھی جائے تاکہ وہ اس کا جائزہ لے اور غور و فکر کے بعد وہی مسلک اختیار کرے جو بہتر ہو۔ القفال المروزی نے یہ نمازیں ادا کیں قفال نے شافعی قواعد کے مطابق دو رکعت نماز بہت انہماک اور شائستگی سے پڑھی۔ اس کے بعد اس نے ابو حنیفہ کے ہدایت کئے ہوئے طریقہ کے مطابق دو رکعت نماز کی ابتدا کی اور کتے کی چکنی چپڑی کھال زیب تن کر کے اور اپنے جسم کے ایک چوتھائی حصہ پر کیچڑ کی لیپ لگا کر کھجور کی شراب سے وضو کیا (ملک میں اس وقت آب و تاب کی گرمی پڑ رہی تھی اس لئے بہت جلدی اس پر مکھی مچھر بھنکنے لگے۔)

وضو میں ترتیب الٹی رکھی اور قبلہ رخ ہو کر بغیر نیت کئے ہوئے نماز شروع کر دی۔ اس کے بعد اس نے فارسی میں تکبیر پڑھی۔ اور پھر اس نے قرآن کی اس آیت کو فارسی میں پڑھا پھر دیر تک سجدہ اور قیام کیا اور دو مرتبہ رکوع میں گیا جس طرح مرغ دانا چگتا ہے

اور ان ارکان کی ادائیگی میں کوئی وقفہ نہیں دیا اس کے بعد اس نے دو مرتبہ تشہد پڑھا اور سلام پڑھے بغیر گردن جھٹکی اور ریاح خارج کر کے نماز ختم کر دی۔ اور تب اس نے سلطان سے، مخاطب ہو کر کہا کہ

"اے سلطان یہی ابو حنیفہ کی نماز کا طریقہ ہے۔" سلطان نے جواب میں کہا "اگر ایسا نہیں ہوا تو میں تمہیں مار ڈالوں گا کیوں کہ کوئی بھی دین دار انسان ایسی نماز کی اجازت نہیں دے گا" حنفی علماء نے اس طریقہ نماز کو اپنے امام کا طریقہ ماننے سے انکار کیا جس کے بعد قفال نے ابو حنیفہ کی کتابیں طلب کی اور سلطان نے ایک عیسائی کاتب سے ہر ایک امام کے طریقے کو باآواز بلند پڑھنے کا حکم دیا۔ معلوم یہ ہوا کہ قفال نے جس طریقہ نماز کو پیش کیا تھا واقعی اس کی ابو حنیفہ نے اجازت دی تھی اور سلطان نے حنفی طریقہ عمل کو شافعی طرز عمل کے مقابلہ میں ترک کر دیا۔"

یہ واقعہ اگر صحیح بیان کیا گیا ہے تو اس سے کسی بھی طرح سلطان محمود یا مولانا قفال کی عزت افزائی نہیں ہوتی۔ لیکن سلطان محمود کے گرد جو روایات نمودار ہوئیں ان میں اس کی شافعی مسلک میں تبدیلی کو مولانا قفال سے منسوب کیا گیا تھا اور کسی شخص کو مولانا قفال کے نام سے سلطان محمود پر ایک کتاب لکھنے کا شاندار خیال آگیا۔ اس عہد کی دوسری جعلی تاریخوں کی طرح یہ بھی کچھ عرصہ کے لئے مشہور ہوئی اور غالباً اس سے برنی کو فتاوائے جہانداری کو موجودہ شکل میں لکھنے کی تحریک ہوئی۔ لیکن اسے عالم طبقہ نے قبول نہیں کیا اور یہ بازار سے غائب ہو گئی۔ متاخرین جیسے نظام الدین احمد بخشی اور فرشتہ تاریخ محمودی کا حوالہ نہیں دیتے ہیں۔

گزشتہ چھ صدیوں سے ضیاء الدین برنی کی ایک مورخ کی حیثیت سے شہرت پوری طرح اس کی تاریخ فیروز شاہی پر منحصر رہی ہے جو دہلی سلطنت کی بلبن کی تخت نشینی سے لے کر فیروز شاہ کے عہد کے چھٹے سال تک نوے سال کے عرصہ کی تاریخ کا احاطہ کرتی ہے۔ اس میں بڑی کوتاہیاں ہیں۔ کچھ بہت اہم موضوعات پر اس نے بعد کے ہر مورخ کو گمراہ کیا ہے لیکن پھر بھی قرون وسطی کے ہندوستان کی کسی فارسی تاریخ کو اس کے برابر جگہ دینا مشکل ہے۔ اس کی وجہ سیدھی اور صاف ہے۔ برنی کے لئے تاریخ کوئی روداد یا واقعہ نگاری یا کوئی کہانی نہیں تھی۔ یہ یقیناً ایک علم تھا یعنی سماجی نظام کا علم اور اس کی بنیاد دین یا روایت نہیں بلکہ مشاہدہ اور تجربہ تھا۔ کسی پہلے کے مسلم مورخ کے بارے میں ایسا نہیں کہا جا سکتا۔ بعد

کے بہت تھوڑے مورخین برنی کے معیار پر آتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ برنی کے بنیادی اصولوں یا اس کے نتائج کو تسلیم کرنے کے لئے ہم پر کوئی پابندی عائد کی گئی ہے۔ لیکن ہمیں برنی کی تعریف کرنا چاہئے کہ اس نے سماجی نظام کو باقاعدہ سمجھنے کے لئے مخلصانہ کوشش کی۔ اس کی ذاتی پریشانیوں نے اسے حیرت انگیز بصارت عطا کر دی تھی۔

تاریخ فیروز شاہی کو بہترین طور پر سمجھنے کے لئے اس کے دو نقائص کے جائزہ سے آغاز کرنا چاہئے (1) برنی کہتا ہے کہ اس نے 758ھ (1357ء) میں' اپنے زوال کے چھ سال بعد جس وقت وہ مفلسی کی زندگی گزار رہا تھا۔ تاریخ فیروز شاہی کا اختتام کیا۔ قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس نے کسی بھی طرح کی دستاویزات جمع کی تھیں' روزنامچہ رکھا تھا یا اپنی مجوزہ تاریخ لکھنے کے لئے وقتاً" فوقتاً" کوئی یادداشت تیار کی تھی؟ جواب نفی میں ہی ملتا ہے۔ برنی کا اپنے زوال کے بعد تاریخ لکھنے کا کوئی خیال نہیں تھا۔ تاریخ فیروز شاہی کے مقدمہ میں وہ ہمیں بتاتا ہے کہ اس کا اصل ارادہ تو یہ تھا کہ آدم کے وقت سے لے کر اپنے زمانہ تک پھیلی ہوئی ایک تاریخ عالم لکھے اور اسے فیروز شاہ سے معنون کرے' لیکن ایسا سوچتے وقت مجھے یاد آیا کہ دہلی میں صدر جہاں منہاج الدین جرجانی بے مثل عمدگی کے ساتھ طبقات ناصری لکھ چکا ہے۔" طبقات ناصری 23 طبقات پر مشتمل ہے اور یہ آدم کے وقت سے لے کر سلطان ناصرالدین کے زمانہ تک کی تاریخ نوع انسان کا احاطہ کرتی ہے برنی بہت صحیح پہنچا کہ اگر اس نے محض طبقات ناصری کے واقعات کو اپنی زبان میں دہرا دیا تو اس کی محنت ضائع ہو جائے گی اور اگر اس نے کچھ مختلف چیز لکھی تو عوام اسے بدتمیز اور گستاخ سمجھیں گے اور قاری کے ذہن میں طبقات ناصری کی صحت کے بارے میں شبہات بھی پیدا ہو جائیں گے" اس رائے زنی کا پورا مفہوم سمجھنے کے لئے ہمیں یہ ذہن نشین کرنا چاہئے کہ برنی نے اس وقت مروجہ جعلی تاریخوں سے جو حقائق جمع کئے وہ طبقات ناصری کی براہ راست تردید کرتے تھے۔ چنانچہ برنی نے عقلمندی سے اس جگہ سے شروع کرنے کا فیصلہ کیا جہاں طبقات ناصری ختم ہوتی تھی۔ برنی اکثر بیشتر طویل گفتگوئیں اور نصیحتیں قلم بند کرتا ہے لیکن وہ اس کے پاس موجود کسی دستاویز پر مبنی نہیں تھیں۔ وہ یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ " تاریخ کے حقائق سند پر مبنی نہیں ہیں۔" اس اصول کو عام اصول کی حیثیت سے تسلیم نہیں کیا جا سکتا' لیکن برنی جیسے غیر سرکاری مورخ کے پاس' جو عصری واقعات قلم بند کرتا ہے اور جس کی حکومت کے دفتر خانوں تک رسائی نہیں۔ اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں کہ وہ مقبول

عام حقائق کو قلم بند کرے یا ان افراد سے' جن کے نام وہ ظاہر نہیں کر سکتا' جو کچھ سن رکھا ہے اسے درج کرے۔

(2) برنی بار بار عظیم مسلم مورخین مثلاً طبری' بیہقی' عتبی وغیرہ کا حوالہ دیتا ہے۔ بہت افسوس کے ساتھ یہ اعتراف کرنا پڑ رہا ہے کہ یا تو اس نے ان کی کتابوں کو پڑھا ہی نہیں یا انہیں یکسر بھلا دیا۔ اس موضوع پر پہلے ہی گفتگو کی جا چکی ہے۔ دہلی سلطنت کی تاریخ کے سلسلے میں برنی ذیل کے چار مصنفین کو مستند مانتا ہے یعنی خواجہ صدر نظامی مصنف تاج اماثر' مولانا صدر الدین عوفی مصنف جامع الحکایات' منہاج الدین جزجانی مصنف طبقات ناصری اور کبیرالدین عراقی بن تاج الدین عراقی جس نے سلطان علاؤ الدین کی حیات میں اپنے اعجاز رقم قلم سے اس کے فتح نامے لکھے۔" ان میں سے صرف آخری تصنیف ہی تاریخ فیروز شاہی کے زمانہ سے متعلق ہے لیکن دوسری تصانیف بھی تھیں جیسے امیر خسرو کی تاریخی مثنویات اور ان ہی کی دو نثریہ تصانیف خزائن الفتوح اور اعجاز خسروی (5 جلدیں) امیر حسن کا دیوان اور امیر خسرو کے پانچ دیوان بمعہ مقدمات بہ انداز نثر اس کے لئے مددگار ہوئے۔ کیا برنی نے کسی تاریخ کے بارے میں یقین کرنے کے لئے یا کسی واقعہ کی تحقیق کے لئے ان کتابوں میں سے کسی کے اوراق پر کبھی نگاہ ڈالی۔ ایک مرتبہ پھر جواب نفی میں ملتا ہے اگر برنی نے تصنیف کے وقت خزائن الفتوح کا مطالعہ کیا ہوتا تو وہ ملک کافور کے جنوبی حملوں کے بارے میں زیادہ صحیح معلومات دیتا۔ اسی کتاب اور اس کے علاوہ خسرو کی دیول رانی خضر خانی کے شروع کے حصہ کی مدد سے برنی نے علاؤ الدین خلجی کے منگولوں کے ساتھ تنازعات کا ذکر بھی زیادہ مبہم نہیں کیا ہوتا۔ تاریخ فیروز شاہی میں کسی بھی دستیاب مواد سے استفادہ نہیں کیا گیا خواہ یہ کتابیں ہوں یا دستاویزات جیسے فتح نامے جن کی بہت اشاعت کی گئی تھی اور جو اس کے زمانے سے متعلق تھے۔ مصنف کے پاس اپنے قلم' سیاہی اور کاغذ کے علاوہ کچھ بھی نہیں تھا۔

تاہم تاریخ فیروز شاہی ایک عظیم تصنیف ہے اور اس کے مثبت پہلوؤں پر نظر ڈالنا بے سود نہیں ہو گا۔

(1) تاریخ فیروز شاہی انسانی یادداشت کا ایک غیر معمولی کارنامہ ہے۔ مصنف ہر اس چیز کو جس کا اس نے بذات خود مشاہدہ کیا تھا اور ہر وہ چیز جو اس نے پچھلی نسل سے سنی تھی قلم بند کرتا ہے۔ خامیاں تو واقعی ہیں۔ کہیں اس کی یادداشت اسے مغالطہ میں ڈال دیتی ہے جیسا

کہ اس کے دہلی کی جنگ کے ذکر کے ساتھ ہوا ہے اسی طرح اس کی یہ داستان کہ سلطان علاؤ الدین ایک نیا دین قائم کرنا چاہتا تھا یا تو اس کے بڑھاپے کے بے چین تخیل کا وہم ہے یا اس کی جوانی میں فراہم شدہ غلط اطلاعات پر مبنی ہے۔ ہمارے پاس خود برنی کی سند موجود ہے کہ علاؤ الدین عبادات کے طریقہ ادائیگی سے واقف تھا' پھر بھی اس نے کبھی روزہ نہیں رکھا اور جمعہ کی نماز مین بھی حاضر نہیں ہوا جو کہ ایسا فرض تھا جسے بہت ہی کم مسلم سلاطین نے چھوڑنے کی جرات کی۔ برنی اور خسرو دونوں اس کی تصدیق کرتے ہیں علاء الدین اسماعیلی اباحیوں کا بہت شدید مخالف تھا اور جب بھی کوئی اسماعیلی کھوج لیا جاتا تھا تو سلطان کے احکام کے بموجب آری سے اس کے جسم کے دو حصے کر دیئے جاتے۔ علاء الدین روزہ نماز میں غفلت برت سکتا تھا جیسا کہ برنی افسوس کے ساتھ لکھتا ہے لیکن اس کا ایمان صحیح سالم تھا۔ برنی لکھتا ہے کہ "علاء الدین جاہلوں کی طرح روایتی اسلام میں پختہ اعتماد رکھتا تھا۔ نہ تو وہ بدعقیدہ یا بددین انسانوں کے عقائد جانتا تھا' نہ ان کے بارے میں اس نے کچھ سنا تھا اور نہ ہی انہیں برتتا تھا۔ ظاہر ہے روایتی اسلام پر اتنی صداقت سے گامزن کوئی شخص خواب میں بھی مذہب کے ختم کرنے کے بارے میں نہیں سوچے گا۔ تاریخ فیروز شاہی کا تنقیدی مطالعہ کرنے والے کو پوری کتاب میں اسی قسم کی غلطیاں ملیں گی۔ برنی کی تاریخیں صحیح نہیں ہیں۔ اور اکثر وہ تاریخیں دیتا ہی نہیں ہے۔ اس خامی کی تلافی دوسری تصانیف کی مدد سے ہو سکتی ہے۔ ہم ان واقعات کو تاریخ وار مرتب کر سکتے ہیں جنہیں اس نے غلط ترتیب سے بیان کیا ہے۔ ہمارے سامنے اصل دقت اس وقت درپیش آتی ہے جب ہم ان واقعات کی طرف آتے ہیں جو برنی کے ذہن میں سبب اور نتیجہ کے زاویہ سے جم گئے ہیں اور جن کے سلسلے میں ترتیب یا تاریخ وار سلسلہ کا خیال نہیں کیا گیا ہے۔ یہ وقت خاص طور سے محمد بن تغلق کے عہد کے سلسلہ میں پریشان کن ہو جاتی ہے جس کے متعلق برنی نے یہ لکھا ہے کہ "میں نے اس کا خیال نہیں کیا ہے کہ کونسی فتح' بغاوت یا واقعہ سے پہلے پیش آیا اور کونسا بعد میں اور میں نے واقعات کی تاریخ وار ترتیب کی پابندی نہیں کی ہے تاکہ دانش مند امور ریاست کا ان کا مجموعی ہیئت میں مشاہدہ کر کے عبرت اور بصیرت حاصل کر سکیں۔ ملک میں ایک بھیانک قحط پڑا جو ہمارے ملک کے بدترین قحطوں میں سے ایک تھا' ٹھیک اسی وقت محمد بن تغلق[9] نے انوکھے منصوبوں (اسلوبوں) کا ایک سلسلہ شروع کیا اور اسے بہت سی بغاوتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ برنی قحط کا تو ذکر کرتا ہے۔ لیکن اسے دوسرے واقعات سے نہیں جوڑتا ہے

اور اس کی یہی خواہش ہے کہ ہم اس عہد کے بارے میں یہی تسلیم کریں کہ محمد بن تغلق کے اختراعات اور اصلاحات (اسلوب) سنگدلی' جسے برنی اس کے عقلی فلسفہ میں عقیدہ سے منسوب کرتا ہے' اور اس کی ناعاقبت اندیشانہ سخاوت تھی جو تمام مصیبتوں کا سبب بنیں۔ جدید مورخ محمد بن تغلق کے عہد کی جنگوں اور بغاوتوں کو تاریخ وار ترتیب دینے میں تو کامیاب ہو گئے ہیں لیکن اس کے اسلوب یا اصلاحات کو ترتیب نہیں دے سکے ہیں۔ جہاں تک دوسرے موضوعات کا تعلق ہے جیسے خراسان کی مہم' علامتی سکے' دیوان' زراعت وغیرہ' برنی ہمیں پوری داستان بتانا بھول گیا ہے اور اس کی وجہ سے کافی غلط فہمیاں پھیل گئی ہیں۔

تاریخ فیروز شاہی کی خامیاں اور نقائص بیان کرنا ضروری ہے جن کا ماخذ برنی کی یادداشت کی لغزشیں اور اس کے جھانسے ہیں۔ کیوں کہ قرون وسطیٰ یا دور جدید کے کسی بھی مورخ کو اس سلسلے میں کوئی شبہ نہیں تھا۔ دراصل جہاں داری کے مطالعہ ہی سے یہ بھانڈا پھوٹتا ہے کہ برنی کی غیر معمولی یادداشت اب جواب دے رہی ہے اور اگر ہم اس شبہ کو ذہن میں رکھ کر فیروز شاہی کا مطالعہ کریں تو شبہ کی تصدیق ہو جاتی ہے کچھ واقعات تو بالکل فراموش کر دیئے گئے ہیں جب کہ دوسروں کو صحیح طور سے بیان نہیں کیا گیا ہے۔ کچھ معاملات میں برنی کی حتمی آراء اس کی یادداشت کے لئے زبردست تباہی کا باعث بنی ہیں۔ اس جگہ تاریخ فیروز شاہی میں مذکورہ بالا نوعیت کی تمام غلطیوں کی طرف اشارہ کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس پر تو ایک کتاب لکھی جا سکتی ہے۔ لیکن ایک ہی مسئلہ یعنی محمد بن تغلق کے علامتی سکوں کے اجراء کے جائزہ سے مطلب واضح ہو جائے گا۔ برنی کے نامکمل تذکرہ اور غلط یادداشت کی وجہ سے اب تک تمام مورخین محمد بن تغلق کی اس طرح تصویر کشی کرتے ہیں جیسے وہ نرا پاگل ہو اور ہر معاملہ میں بالکل فاترالعقل لوگوں کی مثل پیش آتا رہا ہو۔

غلط فہمی دور کرنے کے لئے برنی کے بیان کا صحیح ترجمہ ضروری ہے۔ "سلطان محمود کا تیسرا منصوبہ' جو ملک کی بربادی' ہندوستان کے باغیوں کی قوت اور حوصلہ اور خرید و فروخت کے معاملہ میں تمام ہندوؤں کی عظمت اور فلاح میں مد ثابت ہوا' کانسی کے سکے (سکہ مس) کا اجراء تھا' کیوں کہ اس کے اعلیٰ حوصلوں نے اسے تمام دنیا فتح کرنے اور اسے اپنے زیر اثر لانے کے لئے ابھارا کیوں کہ اس محال مہم کے لئے لاتعداد فوج کی ضرورت تھی اور لامحدود خزانہ کے بغیر ایسی فوج ممکن نہیں ہے اور شاہی خزانہ پہلے ہی خالی ہو چکا تھا چنانچہ سلطان محمد نے کانسی کا سکہ جاری کیا اس نے حکم دیا کہ خرید و فروخت میں طلائی اور نقرئی سکوں کی

جگہ کانسی کے سکے مروج کئے جائیں۔ اس ضابطے کے نتیجہ میں ہر ہندو کا مکان ٹکسال بن گیا اور سلطنت کے ہندوؤں نے لاکھوں اور کروڑوں کانسی کے سکے ڈھال لئے۔ انہوں نے انہیں اپنے اخراجات کے لئے استعمال کیا۔ ان سے مکان' ہتھیار اور تمام قسم کی اشیاء خریدیں اور سکہ مس کے ذریعہ ساہوکاروں' مقدموں اور خوطوں کو طاقت اور وقار حاصل ہو گیا۔ ملک پر ایک زبردست مصیبت آ پڑی۔ عرصہ پہلے دور دراز صوبوں میں لوگ سکہ مس کا اس کے کانسی کی قیمت کے مطابق تبادلہ کیا کرتے تھے۔ لیکن جن علاقوں میں وہ سلطان کے احکام سے خائف تھے نقرئی سکہ کا ایک سو کانسی کے ٹکوں سے تبادلہ کیا گیا۔ ہر زرگر اپنے مکانوں میں سکے ڈھالتا تھا اور اس طرح شاہی خزانہ کانسی کے سکوں سے بھر گیا۔ کانسی کے سکے ایسے گرے اور حقیر ثابت ہوئے کہ وہ ٹھیکروں اور کنکروں کی طرح بے قیمت ہو گئے۔ پرانے سکے اپنی قیمت خرید کی وجہ سے ان کی قیمت سے چار اور پانچ گنا زیادہ بڑھ گئے' جب ہر طرف خرید و فروخت کا کام ختم ہونے لگا اور کانسی کے سکے مٹی کے ڈھیلوں کی طرح بے کار ہو گئے تو سلطان محمد نے سکہ مس سے متعلق اپنے حکم کو منسوخ کر دیا اور دل ہی دل میں باغضب رہتے ہوئے یہ حکم دیا کہ جس کسی کے پاس ایک بھی سکہ مس ہے وہ اسے خزانہ میں لائے اور اس کے بدلے میں قدیم طلائی سکے لے جائے۔ مختلف جماعتوں کے کئی ہزار لوگ جن کے پاس اپنے مکانوں میں ایسے کانسی کے سکے تھے اور جنہیں انہوں نے بیکار سمجھ کر چھوڑ رکھا تھا یا کانسی کے برتن بنانے کے لئے چھوڑا تھا۔ اب انہیں خزانہ میں لائے اور ان کے بدلے میں نقرئی و طلائی یا ست گنی اور دوگنی لے کر اپنے گھروں کو لوٹے۔ اتنی کثرت سے کانسی کے سکے شاہی خزانہ میں لائے گئے کہ تغلق آباد میں ان کے ڈھیر ٹیلوں کی مانند بلند ہو گئے۔ ان کانسی کے سکوں کے بدلے میں کافی تعداد میں (نقرئی) سکے خزانہ سے باہر چلے گئے۔ خزانہ پر جو مصیبتیں آئیں ان میں سے ایک ان کانسی کے سکون کا اجرا تھا۔

آج تمام دنیا علامتی سکے استعمال کر رہی ہے اور ان پر منحصر ہے لیکن بہت سے ممالک میں کسی نہ کسی وقت علامتی سکوں کے باعث مصیبت پیدا ہوئی ہے۔ یہ بدقسمتی ہے کہ ہندوستان کے پہلے علامتی سکے کے بارے میں ہمارے پاس جو تحریری مواد ہے وہ اتنا غلط ہے' لفظ "مس" کا فارسی میں مطلب تانبا یا کانسی ہے۔ مس کا تانبے سے غلط ترجمہ کرنے کے لئے برنی ذمہ دار نہیں ہے' تانبا ایک دھات ہے اور کانسی ایک مرکب ہے۔

برنی کے بیان میں دو تناقض اور غلطیاں ظاہر ہیں (1) ہندوؤں کا حوالہ دینا پوری طرح فضول ہے اور یہ ہندوؤں سے متعلق برنی کے ذہن میں خلل" کی وجہ سے ہے' صرف زرگر ہی' خواہ وہ ہندو ہو یا مسلمان' کانسی کے جعلی سکے ڈھال سکتے تھے۔ عین ممکن ہے کہ زرگروں کی اکثریت ہندوؤں پر مشتمل ہو۔ لیکن تمام ہندو اپنے مکانوں میں کانسی کے سکے نہیں ڈھال سکتے تھے کیوں کہ وہ یہ فن نہیں جانتے تھے۔ اس کے علاوہ ہندو اور مسلمان دونوں زرگروں کو جعلی کانسی کے سکے بنانے کی ہدایت کر سکتے تھے۔ موجودہ دور میں بڑھتی ہوئی قیمتوں کے انوکھے واقعہ کا بغور مطالعہ ہوا ہے۔ قرض خواہ نقصان میں رہتا ہے اور قرض دار کو فائدہ ہوتا ہے۔ پیدا کرنے والوں کو بھی خرچ کرنے والوں کے نقصان سے فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ اس معاملے میں کسی کے مذہب یا ملت کا کوئی دخل نہیں۔ (2) دوسرے اگر تجربہ شروع کرتے وقت خزانے میں کافی پیسہ نہیں تھا تو کس طرح محمد بن تغلق جعلی کانسی کے سکوں کو پھر سے حاصل کر سکا اور اتنے وسیع پیمانہ پر اتنی کی قیمت واپس کر سکا؟ یہ واقعہ کہ سلطان شاید تمام جعلی سکوں کی تلافی نہیں کر سکا اور یہ کہ یہ سکے آج بھی بکثرت موجود ہیں برنی کی پوری داستان کو مشتبہ کر دیتا ہے۔ موجودہ حکومتیں گھٹے ہوئے سکوں کو ان کی بازاری قیمت پر واپس لے لیتی ہیں۔ سلطان نے اس تدبیر پر عمل کیوں نہیں کیا؟ گھٹے ہوئے سکے رکھنے والوں کو جنھوں نے انہیں گھٹی ہوئی قیمت پر خریدا تھا' پوری قیمت ادا کرنے کے کیا معنی تھے؟

اگر برنی نے ذیل کی باتیں شامل کر دی ہوتیں تو اس کی داستان پوری ہو گئی ہوتی۔

(1) ٹکسال میں سکوں کے لئے ایک خاص طرح کا کانسی کا مرکب تھا جو بہت آسانی سے کسوٹی پر پہچانا جا سکتا تھا لیکن زرگر کانسی کے سکوں میں دھاتوں کے تناسب کے راز کا پتہ نہیں لگا سکتے تھے۔

(2) اس زمانہ میں جب لوگ طلائی اور نقرئی سکے لیتے تھے تو وہ ان کا وزن کر لیا کرتے تھے (تاکہ گھسنے کی صورت میں منہائی کی جا سکے) اور نیز دھات کی اصلیت کو کسوٹی پر پرکھا جاتا تھا۔ سلطان کو عوام سے توقع تھی کہ وہ علامتی سکہ میں بھی اسی طریقہ پر عمل کریں گے۔ لیکن اس سلسلے میں عوام نے اس کا ساتھ نہیں دیا۔ لہٰذا بہت سے جعلی سکے سرکاری سکوں میں شامل ہو گئے اور کیوں کہ جعلی سکے مروج ہو گئے اور حکومت اسے نہیں روک سکی تو زیادہ سے زیادہ جعلی سکے ڈھالے جانے لگے۔

(3) ایک کانسی کا سکہ کم از کم اس کے کانسی کے وزن کے برابر تو ہو گا یعنی تقریباً 50 کانسی کے سکے معمولی طور پر ایک نقرئی ٹنکہ کے برابر ہوں گے' لیکن کانسی کے جعلی سکے بنانا ایک جرم تھا۔ چنانچہ ایک جعلی سکہ کا کچھ بھی حشر ہو سکتا تھا کیوں کہ اس کی قیمت طے کرنے کے سلسلہ میں ایک نیا جز خوف سزا بھی داخل ہو گیا تھا۔ دور دراز صوبوں میں یہ نقرئی ٹنکہ کی قیمت کے حساب سے اپنی دھات کی حسب معمول قیمت کے نصف میں چلا۔ دارالسلطنت میں لوگ کانسی کے جعلی سکے اپنے قبضہ میں رکھنے سے خائف ہوں گے یا تو وہ انہیں پھینک دیں گے یا پھر بعد میں کانسی کے برتن بنانے کی غرض سے انہیں اٹھا رکھیں گے۔

(4) تمام عمل حکومت کے قابو سے باہر نکل گیا۔ بہت زیادہ جعلی سکے چل پڑے اور تجربے کی ناکامی کے سبب بازار میں اتھل پتھل مچ گئی۔ جن کے پاس واقعی جعلی سکے تھے انہیں سزا دینا ممکن نہیں تھی کیوں کہ وہ معصوم تھے یہ کہتے ہوئے عجیب سا لگتا ہے گو کہ یہ حقیقت ہے کہ کسی کو سزا نہیں دی گئی۔

(5) شروع سے ہی یہ فرض کر لیا گیا تھا کہ خزانہ ہر کانسی کے سکے کو واپس لے لے گا۔ سلطان نے اب یہی حکم دیا۔ لوگوں کے پاس جو کانسی کے سکے تھے وہ خزانہ کے سامنے لے آئے۔ خزانہ نے ضمیر خزانہ کا لحاظ کرتے ہوئے اپنے جاری کردہ کانسی کے سکوں کی تلافی کر دی۔ اس نے جعلی سکوں کو ٹھکرا دیا لیکن ان کے مالکوں کو سزا نہیں دی کیونکہ وہ جائز طور پر قابض تھے۔ ان ٹھکرائے ہوئے سکوں کے ڈھیر پر جو غالباً بعد میں ڈھالے گئے تھے تغلق آباد میں دیکھے جا سکتے تھے۔ لیکن کانسی کے جعلی سکے جو خزانہ میں نہیں لائے گئے تھے اپنی دھات کی قیمت پر چلتے رہے اور ہمارے زمانہ تک باقی رہے۔

ان اضافوں سے برنی کی داستان صحیح اور مکمل ہو گئی ہوتی۔ چینی اور نیز منگول شہنشاہ صرف حکومت کے مقاصد کے لئے کاغذ کی کرنسی استعمال کرتے تھے۔ ایران کے ایل خانوں کو عام استعمال کے لئے کاغذ کی کرنسی جاری کرنے کی ترغیب ہوئی لیکن ان کے مشیروں نے اس تجربہ کے خلاف فیصلہ کیا' محمد بن تغلق کی حکومت کسی خاص قسم کا کاغذ نہیں بنا سکتی تھی چنانچہ اس نے ایک مخصوص کانسی کا مرکب استعمال کرنے کا فیصلہ کیا۔ فرشتہ کا خیال ہے کہ چین کی کاغذی کرنسی نے (جسے سکہ چو کہتا ہے) محمد بن تغلق کو اس تجربہ کا خیال آیا۔ ان خیالات کو ثابت کرنا آسان ہے کیوں کہ ہمارے عجائب خانوں میں کافی تعداد میں جعلی سکے

موجود ہیں۔ اس زمانہ کے نقرئی سکے کو ٹنکہ اور تانبے کے سکے کو جیتل کہتے تھے' جعلی سکے جو اس تجربہ کی بناء پر وجود میں آئے تھے کانسی کے بنے ہوئے ہیں اور انہیں ان کی مخصوص کندہ عبارت وغیرہ سے الگ پہچانا جا سکتا ہے۔ ایک طرف فارسی میں یہ عبارت کندہ ہے کہ "یہ ٹنکہ خادم (عنایات الٰہی کے لئے) پرامید محمد بن تغلق شاہ کے زمانہ میں رائج ہوا ہے۔" عہد سلطنت کے دوسرے تمام سکوں کی زبان عربی تھی لیکن یہاں ایک تانبے کے سکے (جیتل کا ذکر ہے جو بہ زبان فارسی یہ اعلان کرتا ہے کہ اس کی رائج الوقت قیمت ایک نقرئی سکہ (ٹنکہ) کی ہے۔ بہرحال دوسری طرف عربی میں یہ عبارت کندہ ہے "جو سلطان کی اطاعت کرتا ہے رحمٰن کی اطاعت کرتا ہے۔"

یہ بہ آسانی ثابت کیا جا سکتا ہے کہ یہ تمام سکے جعلی ہیں۔ ان میں سے پانچ یا چھ لیجئے اور انہیں کسی پتھر پر گھسئے اور سکوں کے گھسے ہوئے حصوں کو روشنی میں دیکھئے۔ ان میں مختلف رنگ نظر آئیں گے جس سے یہ ظاہر ہو گا کہ ان میں سے ہر ایک میں دھاتوں کا تناسب مختلف ہے۔ لہٰذا ان میں سے کوئی بھی محمد بن تغلق کی ٹکسال کا نکلا ہوا نہیں ہو سکتا۔

سلطان محمد بن تغلق کے علامتی سکوں پر گفتگو کرنا ضروری تھا تاکہ تاریخ فیروز شاہی کا مطالعہ کرنے والے طالب علموں کو یہ باور کرایا جا سکے کہ برنی کی فکر کی غیر تغیر پذیری اور منجمد خیالات کے غلبہ کے ساتھ جو اکثر بڑھاپے کی متلازم ہوتی ہیں' اس کی یادداشت کی لغزشتوں کو بھی مدنظر رکھنا چاہئے۔

(ب) تاریخ فیروز شاہی کے مقدمہ میں برنی مورخ کی رہنمائی کے لئے حسب ذیل معیار قائم کرتا ہے۔ تاریخ لکھنے کے اصولوں میں سے ایک یہ ہے۔ ایک ایماندار مورخ کا یہ لازمی فرض ہے کہ وہ سلطانوں اور عظیم انسانوں کی خوبیوں' ہمدردیوں' عدل اور مہربانیوں کو درج کرے لیکن (دوسری طرف) اسے ان کی بدقماشیوں اور رذالتوں کو چھپانے کی کوشش نہیں کرنا چاہئے۔ اسے تاریخ لکھنے میں خوشامد سے کام نہیں لینا چاہئے اگر وہ مناسب خیال کرتا ہے تو اسے کھل کر ورنہ اشاروں' کنایوں اور بالواسطہ باتوں کے ذریعہ صاحب عقل اور صاحب بصیرت کو صحیح اطلاعات بہم پہنچانا چاہئے۔ اگر مورخ اپنے طاقت ور ہم عصروں کی دہشت اور خوف کے باعث اس طرح لکھنے سے (یعنی کتابوں سے صحیح مطلب بیان کرنے سے) قاصر ہے تو اس صورت میں وہ قابل معافی ہے۔ لیکن دور ماضی کے فرمانرواؤں کے

بارے میں اسے دیانت داری اور صداقت سے لکھنا چاہئے۔" نیز اگر مصنف کو سلطان یا کسی طاقت ور افسر سے نقصان یا فائدہ پہنچا ہے تو اسے اس حقیقت کو اپنی تصنیف پر اثر انداز نہیں ہونا چاہئے۔ فیروز شاہ کے عہد کے چھ سال کا احاطہ کرنے والے خوشامدانہ ابواب کا جائزہ لیتے وقت برنی کی اس ہدایت کو ذہن نشین رکھنا چاہئے۔ وہ قابل معافی ہے۔

(ج) گزشتہ چھ صدیوں میں تاریخ فیروز شاہی کے تمام قارئین اس کے غیر معمولی نثریہ طرز بیان سے، جو سلیس، شستہ اور موثر ہے، مسحور رہے ہیں، برنی کے وقت سے پہلے فارسی کی تاریخیں یا تو بہت پہلے زیادہ مرصع طرز عبارت میں لکھی گئی تھیں اور تلمیحات و تمثیلات وغیرہ سے پر تھیں، جیسے کہ نظامی کی تاج الماثر، اور زیادہ سے الفاظ میں کم سے کم واقعات پروئے ہوئے تھے یا پھر وہ واقعات کے سیدھے سادے اندراج کے طرز پر لکھی گئی تھیں، جیسے طبقات ناصری، اور ان میں محض واقعات کا ذکر تھا۔ برنی کے ہاتھوں میں تاریخ ہمارے ادب کے موجودہ مفہوم میں ادب پارہ بن گئی، تاریخ فیروز شاہی پڑھتے وقت افسانہ پڑھنے کا احساس ہوتا ہے، پوری تصنیف میں غیر معمولی عمدہ اقتباسات منتشر ہیں، کوئی بھی ہند فارسی تاریخ، شخصیات کے تجزیہ اور مناظر کی تصویر کشی میں تاریخ فیروز شاہی کی ہمسری نہیں کر سکتی۔ برنی کسی بھی جگہ علم کا کوئی غیر ضروری مظاہرہ نہیں کرتا ہے۔ وہ اس طرح لکھتا ہے کہ قاری کو سمجھنے میں کم سے کم کوشش کرنا پڑے۔ جب کہ مروج طریقہ (اگر کوئی امیر خسرو کی تصانیف سے اندازہ کر سکتا ہے) شاعری میں سادگی اور نثر میں مرصع عبارت کا تھا۔ دوسری طرف برنی کے ناشائستہ الفاظ اور فقروں سے والہانہ شوق پر اظہار افسوس کرنا پڑتا ہے۔ جہاں تک ان اشخاص کا تعلق ہے جن پر فیروز شاہی نے لعنت ملامت کی ہے وہ برنی کے ناشائستہ الفاظ اور غلط بیانیوں کا جواب دینے کے لئے اپنی قبروں سے اٹھ کر باہر نہیں آ سکے۔ لیکن اس کے اپنے اعتراف سے ظاہر ہوتا ہے، جیسا کہ ہمیں بعد میں معلوم ہو گا کہ فیروز شاہ کے سامنے اس کے خلاف جو الزامات پیش کئے گئے تھے ان میں سے ایک الزام زہر آلود الفاظ، کے مستقل استعمال کا تھا۔

(د) برنی اعلیٰ افسروں کے خاندان سے تعلق رکھتا تھا اور وہ خود بھی (سلطان کا) سترہ سال تک ندیم رہا تھا۔ اس کی تصنیف کی امتیازی خصوصیات میں سے ایک ضوابط اور حکومت کے فرامین (اسلوب) کا بہت محتاط جائزہ ہے، بعد کے مورخین نے اس سلسلے میں برنی کی تصنیف میں کافی اصلاح کی ہے۔ لیکن برنی کی کامیابیوں کی اہمیت کو کم نہیں کرنا چاہئے۔ مثال کے

طور پر چنگیز خاں ایک عظیم ہستی تھا اور ایرانی مورخین عطا ملک جوینی' رشید الدین' وصاف' میرخوند' خواند میر اور دوسروں نے اس کے بارے میں لکھا ہے۔ لیکن ان میں سے کسی بھی مصنف نے چنگیز خاں کے یاساؤں یا ضوابط کا اتنی وضاحت سے بیان نہین کیا ہے جتنا کہ برنی نے علاؤ الدین خلجی کے اقتصادی ضوابط کا کیا ہے۔

(٥) برنی کا اپنی تصنیف کے بارے میں بہت اونچا خیال تھا اور اس نے یہ دعویٰ کیا کہ " وہ ایرانی مورخین سے امتیازی طور پر گوئے سبق لے گیا ہے۔" میں نے اس تصنیف کے سلسلے میں بہت تکلیف اٹھائی ہے اور میں انصاف پسند اشخاص سے تعریف کی توقع کرتا ہوں' اس کتاب کی بہت سی خوبیاں ہیں۔ اگر تم اسے تاریخ تصور کرتے ہو تو تمہیں اس میں سلطانوں اور ملکوں کا ذکر ملے گا۔ اگر تم اس میں ضوابط' اسلوب حکومت اور امور انتظامیہ تلاش کرو تو تمہیں یہ ان سے خالی نہیں ملے گی۔ اگر تم سلطانوں اور فرمانرواؤں کے لئے اقوال اور نصیحتیں چاہتے ہو' تو یہ تمہیں دوسری کتاب کے مقابلے میں اس کتاب میں زیادہ تعداد میں اور بہتر ملیں گے اور چونکہ میں نے جو کچھ لکھا ہے وہ سچ اور صحیح ہے اس لئے یہ تاریخ قابل اعتبار ہے' نیز میں نے بہت مختصر الفاظ میں کافی معنی رکھ دیئے ہیں چنانچہ میری یہ مثال قابل تقلید ہے۔ اگر میں اپنی تاریخ کے متعلق حسب ذیل قطعہ پڑھوں تو یہ صحیح ہو گا۔ اگر میں کہوں کہ دنیا میں میری تاریخ کی مثال نہیں ہے تو وہ شخص جو اس علم سے لابلد ہے کس طرح میرے بیان سے اتفاق کرے گا۔" اور دوسری جگہ وہ کہتا ہے۔ "میں جانتا ہوں اور تاریخ کے وہ ناقد بھی' جو اس زمانہ میں کیمیاگروں یا فرضی چڑیا سیمرغ کی طرح نایاب ہیں' جانتے ہیں کہ تاریخ فیروز شاہی کے معیار کی تاریخ' جس میں انتظامیہ کے اصولوں کے بارے میں معلومات بھی شامل ہیں۔ گزشتہ ایک ہزار سالوں میں کوئی بھی مورخ نہیں لکھ پایا ہے۔ میں نے واقعی اعجاز دکھائے ہیں۔

برنی کا اپنے متعلق زبردست دعویٰ یہ ہے کہ وہ امور ریاست پر سب سے بڑا دانش ور مفکر ہے۔ شیر شاہ کے زمانہ تک جس نے بھی فیروز شاہی کا مطالعہ کیا وہ برنی کی بصیرت کا معترف تھا اس کے بعد ملک کے حالات اور تعلیم یافتہ لوگوں کے افکار میں تبدیلی واقع ہوئی۔ برنی کی بحیثیت مورخ کے تو قدر کی گئی لیکن اسے سیاسی معلم کی حیثیت سے نظرانداز کر دیا گیا۔ آج برنی کی کسی نصیحت کی کوئی عملی اہمیت نہیں ہے مگر عظیم ترین سیاسی مفکرین' افلاطون' ارسطو' میکیاویلی' کارل مارکس صرف اپنے زمانے کے لئے مبصر ہیں' کوئی بھی شخص

ہر دور کے لئے دانش ور نہیں ہو سکتا۔ برنی کی سیاست دہلی سلطنت کے عہد تک محدود ہے۔

باب 3

ضیاء الدین برنی:
خاندان اور ابتدائی زندگی

برنی لکھتا ہے۔ "اس کمزور شخص کا باپ ایک بارتبہ شخص تھا۔" "میں ایک سخی انسان کا بیٹا اور سخی بزرگوں کا جانشین ہوں۔" برنی کے عالی نسب ہونے کے دعوے سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ حالانکہ یہ بدنصیبی ہے کہ اس بات پر اس کے غرور نے اس کی زندگی پر انتہائی گہرا اثر ڈالا اور حتیٰ کہ اس کے مذہبی نظریہ کو بھی فاسد کر دیا۔ اس کا نانا سپہ سالار حسام الدین سلطان بلبن کے حاجب ملک بربک بیکترس سلطانی کا وکیل در تھا۔ اور برنی حسام الدین کے اس اعلان کو نقل کرتا ہے کہ ملک بیکترس بلبن کے افسروں میں اعلیٰ ترین' قریب ترین اور سب سے زیادہ معتبر تھا۔ تاہم بلبن کے افسروں میں رتبہ کے لحاظ سے کوتوال دہلی ملک الامراء فخرالدین کو سب سے زیادہ بزرگی حاصل تھی۔ جب بلبن نے بنگال کے باغی صوبے دار طغرل کے خلاف کوچ شروع کیا تو اس نے ملک بیکترس کو اپنے ساتھ لیا اور فخرالدین کو دہلی ہی میں اپنے نائب کی حیثیت سے چھوڑ دیا اور یہ اختیار دیا کہ وہ دور افتادہ سلطان کا حوالہ دیئے بغیر اپنی قوت فیصلہ کے مطابق تمام معاملات طے کرے' جب بلبن نے لکھنوتی سے طغرل کے خلاف کوچ کیا تو اس وقت اس نے سپہ سالار حسام الدین کو لکھنوتی کا شحنہ[1] (کوتوال) بنایا اور یہ ہدایت کی کہ وہ ہفتہ میں تین یار چار مرتبہ دہلی سے آنے والی اطلاعات بمعہ دہلی کے ملکوں اور امیروں کی عرض داشتوں کے اسے روانہ کرے۔ ملک بیکترس کو سات یا آٹھ ہزار حوصلہ مند شہسواروں پر مشتمل ایک پیش دستہ کے ساتھ طغرل کے خلاف بھیجا اور اس کے سپاہی اسے پکڑنے میں اور مارنے میں کامیاب ہوئے۔ برنی یہ واضح کرتا ہے کہ سپہ سالار حسام الدین زیرک' سمجھ دار اور باشعور انسان تھا اور سلطان بلبن کے سامنے اسے بہت اعلیٰ مرتبہ اور حیثیت حاصل تھی۔

علاء الدین خلجی کے عہد کے سیدوں کے ذکر میں برنی عام طور سے سیدوں کی تعریف کرتا ہے' کیوں کہ دنیا کا وجود ان ہی کے دم سے ہے اور بالخصوص کیتھل کے سیدوں کی تعریف کرتا ہے۔ میری دادی سید جمال الدین کی بیٹی تھیں جو کیتھل کے ذی حیثیت اور نمایاں سیدوں میں سے تھے۔ وہ ایک متقی سید خاتون تھیں اور کرامات دکھا سکتی تھیں جنہیں باعصمت عورتیں دیکھ سکتی تھیں۔"

برنی کا باپ جس کا موئدالملک خطاب تھا' سلطان جلال الدین خلجی کے دوسرے فرزند ارکلی خاں کا نائب تھا۔ جلال الدین خلجی نے اپنے افسروں کو کیلو گڑھی میں اپنے مکان تعمیر کرنے کے لئے مدعو کیا اور موئدالملک نے (جیسا کہ برنی ہمیں بتاتا ہے) وہاں ایک عظیم الشان مکان تعمیر کیا۔ برنی ہمیں یہ نہیں بتاتا کہ اس کا باپ بلبن اور کیقباد کے عہد میں کسی عہدہ پر فائز تھا۔ حالانکہ اس زمانہ کی سند کے طور پر وہ اپنے باپ اور ان کے اساتذہ کے قول نقل کرتا ہے' جو وقت کے عظیم علماء تھے۔ جب ارکلی خاں ملتان کا صوبیدار بنایا گیا تو موئدالملک اس کے ہمراہ نہیں گیا اور نہ ہی وہ ان وفادار افسروں میں شامل تھا جو ملکہ جہاں (سلطان جلال الدین کی بیوہ) کے ساتھ دہلی سے ملتان کے لئے فرار ہوئے تھے' اس کی وجہ بہت صاف تھی موئدالملک کا بھائی علاء الملک علاء الدین خلجی کے بڑے افسروں میں شمار ہوتا تھا۔ لہٰذا علاء الدین نے موئدالملک کو برن (صوبہ اتر پردش میں موجودہ بلند شہر) میں نائب اور خواجہ (صوبہ دار) مقرر کر دیا۔ ہمارے مصنف نے "برنی" کا لقب برن کی نسبت سے لیا لیکن وہ اس جگہ کے بارے میں نہ تو کسی واقفیت کا اظہار کرتا ہے اور نہ ہی کسی تعلق خاطر کا۔ ہم یہ فرض کرنے کے لئے مجبور ہیں کہ وہ تمام عمر دہلی میں رہا اور اس کے باپ نے نمائندوں کے ذریعہ اپنے فرائض انجام دیئے۔

برنی سلطان جلال الدین کے قتل میں اپنے چچا علاء الملک کی شرکت پر ان کی مذمت کرتا ہے۔ لیکن علاء الملک کے اعلیٰ رتبہ' حکمت عملی میں ہوشیاری اور قابلیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ جب علاء الدین نے (اپنے چچا اور سسر) سلطان جلال الدین کی اجازت کے بغیر دیوگیر کی طرف کوچ کیا تو اس نے کڑا (الہ آباد) اور اودھ میں اپنی صوبے داری علاء الملک کے سپرد کی۔ بعدازاں جب سلطان جلال الدین کے قتل کے بعد علاء الدین نے دہلی کی طرف کوچ کیا تو ایک مرتبہ پھر علاء الملک کو یہ دونوں صوبے سپرد کئے گئے۔ علاؤ الدین کے عہد کے دوسرے سال میں علاء الملک کو کڑا سے طلب کر لیا گیا اور دہلی کا کوتوال بنا دیا

گیا۔ یہ بہت بڑا ذمہ داری کا عہدہ تھا۔ سلطانوں کے زوال و عروج اور شاہی خاندانوں کی تبدیلیوں کے باوجود اسی سال سے زیادہ عرصہ سے دہلی کی کوتوالی ملک الامراء فخرالدین اور اس کے باپ کے سپرد رہی تھی۔ باپ اور بیٹے نے سیاست اور سازش میں دخل نہ دے کر اور اپنے کو انتظامیہ تک ہی محدود رکھ کر اپنے عہدہ کو محفوظ رکھا تھا۔ جلال الدین خلجی اور ایتمارچن اور ایتمار سرخاکی سرکردگی میں پرانے ترکی امیروں کے درمیان ہونے والی کشمکش میں فخرالدین کوتوال کے بیٹوں نے خلجیوں کی طرف داری کی تھی (1290ء) اس کے بعد فخرالدین کا کوئی ذکر نہیں ملتا لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دہلی کا انتظامیہ اس کے مقرر کئے ہوئے افسروں کے ہاتھوں میں رہا۔ اب وہ سب بمعہ شہر' حرم اور شاہی خزانوں کے علاء الملک کے حوالے کر دیئے گئے۔ سلطان نے کہا کہ علاء الملک اس کا وزیر بننے کا مستحق تھا لیکن اپنے غیر معمولی مٹاپے کی وجہ سے اس عہدے پر نہیں مقرر کیا جا سکتا۔ قتلغ خواجہ کے خلاف کیلی کی طرف کوچ کرتے وقت علاء الدین نے شہر اور ہر چیز علاء الملک کے سپرد کر دی اور یہ ہدایت کی کہ جو بھی فاتح ہو اس کے سامنے شہر کے داخلی دروازوں اور خزانہ کی چابیوں کو بوسہ دے کر رکھ دے اور اس کے بعد سے اس کا وفادار رہے۔ برنی کہتا ہے کہ جلال الدین کے قتل میں جن لوگوں نے بھی حصہ لیا تھا ان میں سے خود سلطان علاء الدین کے علاوہ کوئی بھی شخص تین یا چار سال سے زیادہ زندہ نہیں رہ سکا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علاء الملک کیلی کی جنگ کے فوراً بعد مر گیا۔

دو یا تین جگہ برنی اپنے دادا کا ایک ایسے شخص کی حیثیت سے ذکر کرتا ہے جس سے اس نے دور ماضی کے متعلق معلومات حاصل کی ہوں۔ اس کے دادا کو بھی ایک اعلیٰ افسر ہونا چاہئے کیوں کہ علاء الدین نے کیلی کی جنگ سے قبل منعقد ہونے والی ایک مجلس میں یہ کہا تھا "تم سب جانتے ہو کہ علاء الملک وزیر اور وزیر زادہ ہے۔" دونوں اصطلاحات بطور استعارہ استعمال کی گئی ہیں لیکن ان سے مراد یہ ہے کہ برنی کا دادا ایک ممتاز افسر تھا۔

تاریخ فیروز شاہی میں برنی اپنے خاندان کے بارے میں بس یہی بتاتا ہے ہمیں ابھی تک کچھ نہیں معلوم آیا اس کے بھائی' بہن' بیویاں اور بچے تھے۔ تاریخ فیروز شاہی ایک نہایت تنہا پسند انسان کی تصنیف ہے۔ لیکن شاید اس کی خود نوشت سوانح حیات یا حسرت نامہ مل جانے پر ہم اس کے خاندان کے بارے میں زیادہ جان جائیں۔

برنی قبل از وقت نشوونما یافتہ بچہ تھا۔ وہ فیروز شاہی میں یہ ظاہر کر دیتا ہے کہ اس نے

بلبن اور کیقباد کے بارے میں جو لکھا ہے وہ اس نے اپنے خاندان کے بزرگوں' اساتذہ اور دوسرے لوگوں سے سنا تھا لیکن وہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ سلطان جلال الدین کی تخت نشینی کے وقت سے' اور جس وقت اس کی عمر صرف تقریباً چھ سال تھی اس نے تمام باتیں اپنے مشاہدوں اور خود اپنے جمع کئے ہوئے حقائق کی بنیاد پر لکھی ہیں نیز وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ جلال الدین کے عہد کے دوران اس نے قرآن ختم کر لیا تھا اور عربی مفردات سیکھ رہا تھا اور تصنیف میں اپنے جوہر دکھانے کی کوشش کر رہا تھا۔ جس طرح سولہ سال بعد وہ جلال الدین کے دربار کی رقاصاؤں کے متعلق لکھتا ہے اس سے ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے اندر جنسی محرکات قبل از وقت پیدا ہو چکے تھے۔

برنی وثوق کے ساتھ کہتا ہے کہ اس کو ممتاز اساتذہ سے تلمذ کا شرف حاصل تھا۔ اس کے دور کے بہترین اساتذہ اپنے نجی مکانوں یا مسجدوں یا دوسرے عام مقامات پر درس دیا کرتے تھے۔ وہ شرفاء کے بچوں کو تعلیم دینے کے لئے ان کے مکانوں کے چکر نہیں لگاتے تھے۔ پھر بھی مویدالملک کو اس کے لئے خاصے قابل اساتذہ مل گئے۔ انہوں نے اسے اچھی عربی اور روایتی منطق پڑھائی لیکن فلسفہ اور علوم عقلیہ سے اس کی مکمل لاعلمی اور ان کے خلاف اس کا تعصب ثابت یہ کرتا ہے کہ اسے ان میں سے کسی ایک مضمون پر بھی کسی کتاب کا درس نہیں دیا گیا تھا۔ اسلامی تاریخ' جیسا کہ بخوبی معلوم ہے' قرون وسطیٰ کے نصاب تعلیم کا کوئی حصہ نہیں تھی بلکہ اس کا صرف وہ حصہ تھی جو دینیات اور دینی تنازعات سے متعلق ہے یعنی رسول اکرم اور خلفاء راشدین کا عہد برنی اپنے بڑھاپے میں قدیم اسلامی تاریخ کے واقعات کو جس طرح یہ تقلید پسند مسلمانوں کے بیٹوں کو پڑھائی جاتی تھی' بخوبی یاد رکھ سکتا تھا لیکن وہ حضرت علی کے بعد کے عہد کے سلسلے میں سراپا تحیر تھا۔ وہ لکھتا ہے کہ "میری زندگی کتابوں کے مطالعہ میں گزری ہے میں نے علم کی ہر شاخ کے بارے میں قدماء اور متاخرین کی بہت سی کتابیں پڑھی ہیں اور علوم تفسیر' حدیث' فقہ' اور طریقت مشائخ (تصوف) کے بعد میں نے علم تاریخ سے زیادہ مفید کوئی دوسرا علم نہیں پایا ہے۔"

اس جگہ مندرج مضامین میں سے برنی پہلے تین مضامین سے تو واقف تھا لیکن ان میں وہ محض روایت کا پروردہ تھا۔ اس نے اپنے آپ غور و فکر کرنے سے انکار کیا اور فرسودہ باتیں دہرائیں۔ اسلامی تاریخ سے برنی کی لاعلمی کو فتاوائے جہاں داری کے نوٹس میں پہلے ہی ثابت کیا جا چکا ہے۔ تصوف کے بارے میں اس کی لاعلمی اور بھی زیادہ تھی۔ وہ کچھ اقوال

نقل کرتا ہے جو اس نے حضرت شیخ کی خانقاہ میں سنے تھے یا معمولی کتابوں میں پڑھے تھے۔
مثال کے طور پر لے لیجئے کہ علماء دین دو طرح کے ہیں علماء دنیا اور دین اور یہ کہ آخرالذکر
عہدوں یا وظیفوں کے لئے سلطانوں اور ان کے افسروں کی چاپلوسی نہیں کرتے ہیں۔ یہ اقوال
وہ بار بار اپنے نمونہ افراد کی زبان سے کہلواتا ہے۔ لیکن بدنصیبی یہ ہے کہ وہ تصوف کی
ابجد ہی نہیں سمجھتا ہے ..... تصوف میں اولین مقصد حیات معرفت خدا کے لئے سعی کرنا
ہے۔ تصوف مادی دنیا کی ان بندشوں کو رد کرتا ہے جو اس راستے میں رکاوٹ پیدا کرتی ہیں'
یہ جنت کے آرام و آسائش اور جہنم کی تکالیف کے مجازی قصوں کو خارج کرتا ہے جو برنی
کے لئے امید اور خوف کی چیزیں تھیں۔ اس کا یہ فیصلہ تھا کہ قرون وسطیٰ کی طبقاتی ریاست
سے علیحدہ رہا جائے کیوں کہ یہ استحصال اور معصیت کی تنظیم تھی۔ تمام مذاہب کے ساتھ
رواداری اس کا مسلک تھا۔ جبلی و فطری امن پسندی اور عفو پروری اس کی خصوصیت تھی
اور سماجی زندگی کے حلقہ میں بے غرض خدمت اس کا اصول تھا جیسا کہ برنی کی تصانیف سے
صاف ظاہر ہوتا ہے۔ اس کے خدا کے دو رخ ہیں۔ پہلے تو وہ مسلمانوں کا قبائلی خدا ہے اور
دوسرے مسلمانوں میں وہ عالی نسب مسلمانوں کا قبائلی خدا ہے۔ خدا کا اس سے زیادہ تصوف
کے مخالف کوئی تصور نہیں ہو سکتا۔ اس کے علاوہ آخر زندگی تک برنی نے تصوف کا مطلب
مستقل روزے رکھنا اور زیادہ سے زیادہ عبادتوں سے زیادہ کچھ نہیں سمجھا اور عبادت کے
سلسلے میں اس کا تصور خالص میکانکی تھا۔ چنانچہ حضرت شیخ کے اثر کا بیان کرتے وقت وہ
صرف دین کے میکانکی اجزاء کی طرف ہی اشارہ کرتا ہے اور اس کے ذہن میں یہ خیال نہیں
آتا کہ شیخ کے مقصد حیات میں رسمی عبادات شامل تو تھیں لیکن حقیقتاً یہ کسی اعلیٰ مقصد کے
لئے تھا برنی یہ تسلیم کرتا ہے کہ سلطان علاء الدین اور اس کا خاندان شیخ نظام الدین کا
عقیدت مند تھا۔ یہ صحیح ہے لیکن اس کا یہ اضافہ کرنا حیرت انگیز ہے کہ :- "علاء الدین کا دل
کیسا تھا اور وہ کتنا غافل اور لاپرواہ تھا۔ لوگ دو ہزار اور تین سو فرسنگ سے شیخ نظام الدین کا
دیدار کرنے آتے تھے اور شہر کے نوجوان اور ضعیف' تعلیم یافتہ اور جاہل ہر ممکن طریقے
سے اپنے کو شیخ کے سامنے پیش کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ لیکن سلطان علاء الدین کی
عقل میں کبھی نہ آیا کہ وہ سلطان کی زیارت کے لئے جائے یا شیخ کو ملاقات کے لئے مدعو
کرے۔ سابق ندیم برنی' جو سلطان کے حلقہ میں دوبارہ داخل ہونے کی کوشش کر رہا تھا۔
غالباً یہ سوچ رہا تھا کہ اگر حضرت شیخ کو علاء الدین کی دعوت موصول ہوئی ہوتی تو وہ دوڑتے

ہوئے قصر ہزار ستون پہنچے۔ لیکن علاء الدین زیادہ بہتر طور پر جانتا تھا۔ طاقت کے علاوہ کوئی دوسری چیز حضرت شیخ کو قصر سلطانی میں نہیں لا سکتی تھی اور طاقت کے علاوہ کسی دوسرے طریقے سے سلطان علاء الدین شیخ کی خانقاہ میں داخل نہیں ہو سکتا تھا۔ برنی کی زندگی کے روحانی عناصر قابل غور نہیں ہیں۔

کوئی بھی شخص دین کے اصولوں کے لئے برنی کے پاس نہیں جائے گا۔ ہمارے لئے برنی کی اہمیت اس لئے ہے کہ وہ تجربہ کی بنیاد پر تین سیاسی مسائل پر اپنی توجہ مرکوز کرتا ہے (الف) ضوابط (ب) حکمران طبقہ اور (ج) بادشاہت۔ وضاحت کے لئے مناسب ہے کہ پہلے ہم اس کے ضوابط اور حکمران طبقہ کے نظریات پر گفتگو کریں' پھر اس کا دور عمل بیان کرنے کے بعد اس کے نظریہ بادشاہت کا جائزہ لیں۔

باب 4

ضوابط

مسلمان علماء" کہتے رہے ہیں کہ امت اسلام اپنے تمام امور شریعت کے مطابق' جو قرآن' حدیث اور قیاس پر مبنی مانی جاتی ہے' چلاتے تھے یا چلا سکتے تھے۔ ساتھ ہی یہ بھی دعویٰ کیا جاتا تھا کہ عباسی دور کے بعد (854-861) اجتہاد (یا نئے شرعی قوانین وضع کرنے کا) دروازہ بند ہو گیا تھا۔ دونوں دعوے غلط ہیں' ابتدائی مسلم سماج تیزی سے تبدیل ہو رہا تھا۔ خلفاء راشدین نے نئے قوانین کی ضرورت محسوس کی اور انہیں وضع کرنے میں کوئی پس و پیش نہیں کیا۔ تقلید پسندوں نے خلفائے راشدین کے قوانین کو شریعت کا کلی حصہ تسلیم کیا لہٰذا کوئی پریشانی کی بات پیدا نہیں ہوتی۔ ایک بہت اچھی مثال خلیفہ عمرؓ کی متعہ کی ممانعت ہے۔

اموی عہد فرقہ بند تنازعات اور سیاسی سازشوں کا دور تھا جنہیں نہایت بے دردی سے کچل دیا گیا اور مسلمانوں کو نہایت سخت سیاسی طاقت نے' خواہ وہ اسے پسند کرتے رہے ہوں یا نہیں' متحد رکھا' عظیم عباسیوں کے عہد کے ختم ہونے تک صحیح احادیث جمع کی جا چکی تھیں اور سنی شریعت کے چار مسلک' مستحکم ہو چکے تھے' ساتھ ہی خلیفہ کی مرکزی طاقت معدوم ہو گئی۔ اسلام کو اجنبی ملکوں میں پہنچ کر نئے سماجی حالات کا سامنا کرنا پڑا جن کے بارے میں شریعت نے کبھی سوچا بھی نہیں تھا اور جن میں تباہ کن نتائج کے بغیر اس کا اطلاق نہیں ہو سکتا تھا چونکہ خاص ضرورت فلاح و عام کے لئے مرکزی طاقت کی تھی۔ اس لئے اسی دوران ایرانیوں اور ترکوں کے ملکوں میں بادشاہت قائم ہوئی جس کے لئے قبول عام' یا رسول اکرم کی جانشینی' کا کوئی دعویٰ نہیں کیا جا سکتا تھا۔ ان نئے تخت نشین سلطانوں کو اپنے مذہبی رویے کی وضاحت کرنا تھی اور ان ضوابط کا اعلان کرنا تھا جو وہ نافذ کرنے جا رہے تھے۔ پہلے مسئلہ کو حل کرنے کے لئے آسان ترین راستہ یہ تھا کہ وہ عوام کے مذہبی فرقہ' رسوم و روایات کو تسلیم کریں اور ریاست کے دینی اور نیم دینی کاموں کے لئے اچھی

تنخواہوں اور مناسب عزت و احترام کے ساتھ علماء دین کی ایک جماعت کو خدمت پر مامور کریں جنہیں وہ حسب مرضی برطرف بھی کر سکیں۔ ان اطاعت پذیر اور ریاست کی مٹھی میں بند ملاؤں کو علماء ظاہر کہا گیا ہے۔ ہمیں یہ نہیں فراموش کرنا چاہئے کہ تعلیم یافتہ انسانوں کے لئے تقریباً یہی ایسا پیشہ تھا' جو بلا تفریق نسل کھلا ہوا تھا اور تنخواہ بھی اچھی ملتی تھی۔ دوسرا مسئلہ ایک پیچیدہ تناقض کا باعث بنا۔ شرعی قانون کی بنیاد شرعی سند تھی۔ عوام کی بہبود کا مناسب لحاظ نہیں تھا۔ اگر زناکاروں کے کوڑے لگنا ہیں تو لوگوں اور روایتوں کا لحاظ کئے بغیر ہر جگہ ان کی مرمت ہونا چاہئے۔ اگر عورتوں کو حق وراثت حاصل ہے تو یہ لحاظ کئے بغیر کہ مقامی حالات اور روایات کے مدنظر' جیسے پردہ کا رواج' ان کے لئے اپنی جائیدادوں کا انتظام کرنا ممکن نہیں ہے۔ انہیں ہر جگہ یہ حق دینا چاہئے۔ لیکن بادشاہت کی بنیاد فلاح عام تھی۔ اس کی کوئی اور بنیاد نہیں ہو سکتی تھی۔ یہ ایک المناک حقیقت ہے کہ مسلمان سلطانوں کی بڑی تعداد کو افسوس ناک انجام دیکھنا پڑا کیوں کہ عوام کے تعاون کی کمی نے ان کے مخالفوں کو موقع دیا۔ ایسے حالات میں ہوشیار سلطانوں نے مصالحت اور اعتدال کی تدبیر اختیار کی۔ وہ شریعت کا زبانی احترام کرتے تھے اور اگر وہ اس کی دفعات میں سے کسی دفعہ کو نافذ کرنے سے قاصر ہوتے تو اپنی گناہ گاری کا اعتراف کرتے تھے۔ وہ ریاست کے پابند ملاؤں کو نظم و ضبط میں اور مطمئن رکھتے تھے۔ انتظامیہ کے تمام حلقہ میں جہاں شریعت ساکت یا تقریباً ساکت ہوتی وہ اپنے قانون وضع کرتے تھے۔ اگر عوام کی روایتی رسوم شریعت کے خلاف ہوتیں تو وہ انہیں عرف کا نام دے کر شریعت سے تجاوز کی اجازت دیتے تھے۔ چنانچہ بادشاہت کی سرپرستی میں ضوابط نشوونما پانے لگے۔ اگر یہ ضوابط خلاف شریعت ہوتے تھے تو انہیں جائز ثابت کرنے کے لئے استحسان کا اصول پیش کیا جاتا تھا۔ جس سے شریعت کی کمر ٹوٹ گئی اس کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ شریعت نے اپنی ترقی کے لئے کوئی وسیلہ فراہم نہیں کیا تھا مصالحت کے حق میں امام غزالی کی سند کو صحیح یا دوسرے طریقے سے پیش کیا جاتا تھا۔ بادشاہت کا ادارہ غیر قانونی کہا جا سکتا تھا۔ عہدوں پر فائز افسر برے انسان ہو سکتے تھے لیکن امت اسلام کے امور کو تو چلانا ہی تھا۔ یہ واقعہ کہ کسی برے سلطان نے میری مسجد میں امام مقرر کیا ہے اس کے پیچھے ادا کی ہوئی میری نمازوں کو باطل نہیں قرار دیتا ہے۔ باوجود اس کے کہ ملک پر ایک برا سلطان حکومت کر رہا ہے میں اپنے مقدمہ کو قاضی کے پاس لے جا سکتا ہوں۔ یہ برنی کا ایک کارنامہ ہے کہ اس نے اس مسئلہ کا حل نکال لیا۔ بدقسمتی سے اس کے

اؤکار تو صاف ہیں لیکن اس کے الفاظ میں تصادم ہے۔ پھر بھی وہ پہلا سیاسی مفکر ہے جس نے مسلمانوں کے درمیان دنیاوی ضوابط کو صحیح قرار دیا ہے اور اس کارنامے کے لئے وہ پوری تعریف کا مستحق ہے۔

سلطان شمس الدین التمش کے عہد میں ایک بہت بڑے مذہبی عالم سید نورالدین مبارک غزنوی ہوئے ہیں جو عام طور سے میر دہلی کہلاتے تھے شیخ عبدالحق اپنی سیرالابرار میں انہیں صوفیا کی فہرست میں رکھتے ہیں لیکن وہ علماء ظاہری میں سے تھے اور ان ہی کے ضمیر کی، جیساکہ یہ کبھی ہوتا تھا، نمائندگی کرتے تھے۔ برنی تک ان کے کچھ بنیادی اصول پہنچے اور ان سے ان کے نوجوان ذہن پر گہرا اثر مرتب ہوا۔

برنی لکھتا ہے: میں نے اپنے نانا سپہ سالار حسام الدین سے سنا جو سلطان بلبن کے (حاجب) باربک کے وکیل در تھے کہ بلبن نے بارہا اپنے بیٹوں اور معتبر افسروں کو بتایا کہ اس نے دو مرتبہ سید نورالدین مبارک غزنوی کو سلطان شمس الدین التمش کے سامنے اپنے خطبات میں حسب ذیل باتیں کہتے سنا تھا۔

"بادشاہت کے ضروری امور سے متعلق سلطان جو کچھ بھی کرتے ہیں جس طرح وہ کھاتے ہیں، شراب پیتے ہیں اور اپنے شاہی لباس زیب تن کرتے ہیں، جس طرح وہ بیٹھتے ہیں، کھڑے ہوتے ہیں اور گھوڑے پر بیٹھ کر نکلتے ہیں، جس طرح وہ اپنی مسندوں پر جلوہ افروز ہوتے ہیں اور لوگوں کو اپنے مقابل بیٹھنے اور سجدہ کرنے کے لئے مجبور کرتے ہیں۔ وہ ان کسراؤں (ایرانی شہنشاہوں) کی رسوم کی تقلید ہے جو خدا سے باغی تھے۔ خدا کی مخلوق کے ساتھ اپنے معاملات میں وہ انسانوں سے بالا فرد ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ یہ بھی رسول اکرم کی تعلیمات کے خلاف ہے۔ یہ خدا کے اوصاف میں شرکت کے دعوے کے مترادف ہے اور آخرت میں جہنم کئے جانے کا باعث بنے گی۔

"مذکورہ بالا کام کرنے کی وجہ سے، جو خدا کی مرضی اور رسول اکرمؐ کی روایات کے خلاف ہیں، سلطانوں کے لئے اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں کہ وہ دین کے تحفظ کے لئے حسب ذیل چار تدابیر کی تعمیل کریں۔

"پہلے تو سلطانوں کو مخلصانہ عقیدہ کے ساتھ دین اسلام کا تحفظ کرنا چاہئے، انہیں اپنی بادشاہت کی، جو (خدا کی) مخلوق کی (اخلاقی) خصوصیت کے خلاف ہے، قوت، وقار اور رتبہ کو قرآن کی برتری قائم کرنے، اسلامی رسوم کو بلند کرنے، شریعت کے احکام نافذ کرنے، اور امر

بالمعروف اور نہی عن المنکر (نیکی کا حکم اور بدی کی ممانعت) کو عظمت دینے کے لئے استعمال کرنا چاہئے اور سلطان اس وقت تک دین کے تحفظ کے فرض کو انجام نہیں دے پائیں گے جب تک کہ وہ خدا اور رسول کے عقیدہ کی خاطر کفر اور کافری شرک اور بت پرستی کو ختم اور نیست و نابود نہیں کر دیتے۔ لیکن اگر کفر کی مضبوط جڑوں اور کافروں اور مشرکوں کی زبردست تعداد کی وجہ سے بت پرستی کو پوری طرح ملیا میٹ کرنا ممکن نہیں ہے تو سلطان کو کم از کم مشرک اور بت پرست ہندوؤں کو' جو خدا اور رسول کے بدترین دشمن ہیں ذلیل و رسوا' بے عزت اور بدنام کرنے کے لئے ضرور کوشش کرتے رہنا چاہئے۔ سلطانوں کے دین کے محافظ ہونے کی علامت یہ ہے۔ جب کسی ہندو پر ان کی نظر پڑتی ہے تو ان کی آنکھیں لال ہو جاتی ہیں اور انہیں اسے زندہ جلانے کی خواہش ہونے لگتی ہے۔ وہ برہمنوں کی پوری طرح بیخ کنی کرنا چاہتے ہیں' جو کفر اور شرک کے قائد ہیں اور جن کی وجہ سے کفر اور شرک پھیلتے ہیں اور کفر کے احکام نافذ ہوتے ہیں۔ اسلام کی عزت اور دین حق کے اثر کو برقرار رکھنے کے لئے وہ کسی کافر یا مشرک کو عزت نفس کے ساتھ زندہ یا مسلمانوں کے درمیان عزت اور آزادی حاصل کرنے یا کسی قوم' گروہ' ولایت' یا اقطاع کا حکمران بننے کی اجازت نہیں دیتے۔ نیز عالم اسلام کے سلاطین کے خوف اور دہشت کی وجہ سے خدا اور رسول کا ایک دشمن بھی میٹھا پانی نہیں پی سکتا یا اپنے بستر پر ٹانگیں پھیلا کر چین سے نہیں سو سکتا۔

"مسلم سلاطین کی نجات کے لئے دوسری ضروری تدبیر یہ ہے۔ سلطان بادشاہت کے رعب و دبدبہ اور طاقت کے ذریعہ مسلم عوام اور اسلامی شہروں' ولایتوں اور قصبوں میں گناہوں اور شرمناک افعال کی کھلم کھلا نمائش اور ممنوعہ چیزوں کی اشاعت کو روکیں۔ شدید سزاؤں اور تنبیہوں کے ذریعہ گناہ آلود اور شرمناک فعل کو گناہ گاروں کے لئے زہر سے بھی زیادہ تلخ بنا دیں۔ مسلمان ہونے کا دعویٰ کرنے کے باوجود جو لوگ نجس اور شرمناک گناہوں کو اپنا ذریعہ معاش اور پیشہ بناتے ہیں اور تمام زندگی انہیں اپناتے رہتے ہیں ان پر سلطان کو اتنی مصیبت توڑنا چاہئے کہ انہیں دنیا انگوٹھی کے حلقہ سے بھی زیادہ تنگ نظر آنے لگے اور وہ اپنے پیشے چھوڑنے اور دوسرے ذریعہ معاش تلاش کرنے پر مجبور ہو جائیں۔ اگر طوائفیں اپنے گناہ آلود راستوں کو ترک کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں تو انہیں چھپ کر یہ پیشہ کرنا چاہئے' نہ کہ کھل کر اور فخریہ۔ لیکن اگر طوائفیں اپنے ذلیل کوچوں میں ہی اپنا پیشہ کرتی ہیں اور باہر عوام میں نہیں آتی ہیں تو انہیں پیشہ کرنے کی ممانعت نہیں کرنا چاہئے

کیونکہ اگر طوائفیں نہ ہوئیں تو بہت سے بدقماش اپنی جنسی ہوس سے مجبور ہو کر (مسلم) نوابیس پر دھاوے بولیں گے۔

"دین کے تحفظ کا تیسرا اصول! جو سلطانوں کی نجات کا باعث ہوتا ہے' اس طرح ہے' شریعت رسول کے قواعد کے نفاذ کی ذمہ داری' متقیوں' خدا کا خوف کرنے والوں اور دین دار انسانوں کے سپرد کرنا چاہئے۔ بے ایمان اور بے دین لوگوں کو جنہیں دوسروں کے حقوق کا کوئی احترام نہیں اور ساتھ ہی فریبیوں' دغا بازوں اور مطلب پرستوں' اور درحقیقت ان تمام انسانوں کو جنہیں اس دنیا کی چاہ ہے' مسند کے مقابل بیٹھ کر شریعت کے نفاذ یا طریقت سے متعلق امور میں قیادت کا موقعہ نہیں دینا چاہئے یا فتاویٰ دینے یا علوم دین کی تعلیم کی ذمہ داری تفویض نہیں کرنا چاہئے۔ فلسفیوں اور علوم عقلیہ میں اعتقاد رکھنے والوں کو ملک میں نہیں رہنا دینا چاہئے۔ کسی بھی حالت میں فلسفیانہ علوم کی تعلیم کی اجازت نہیں دینا چاہئے' سلطانوں کو گمراہ فرقوں' بدعقیدوں اور تقلید پسند سنی عقیدہ کے مخالفوں کو ذلیل اور رسوا کرتے رہنا چاہئے اور ان میں سے کسی کو بھی حکومت کا کوئی عہدہ نہیں دینا چاہئے۔

"چوتھا اصول' جو سچے دین کے تحفظ اور سلطانوں کی نجات کے لئے ضروری ہے' عدل کا نظام اور نفاذ ہے۔ اس سلسلے میں سلطان اس وقت تک اپنی ذمہ داری انجام نہیں دے سکتے جب تک کہ وہ عدل کے نفاذ کے لئے اپنی انتہائی کوشش نہ صرف کریں اور ہر معاملہ میں انصاف نہ برتیں۔ سلاطین کے اثر و اقتدار کے خوف سے ان کی سلطنتوں سے ظلم و جبر خارج ہو جاتا ہے اور تمام ظالموں کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔

"جب بھی (مسلم) سلاطین مضبوط حوصلہ اور سچے عقیدہ کے ساتھ ان (مندرجہ بالا) چار تدابیر کی تعمیل کرتے ہیں اور اپنے شاہی اقتدار کے رعب و دبدبہ اور اثر کے ذریعہ مرکز میں صداقت قائم کرتے ہیں تو خواہ ان کے جسم گناہ آمیز خواہشات سے آلودہ کیوں نہ ہوں اور بادشاہت کے.ضروری کاموں میں انہوں نے شریعت کے خلاف ہی عمل کیوں نہ کیا ہو پھر بھی انہیں دین دار لوگوں کا رتبہ ملے گا...... اور دین کی سرپرستی کی وجہ سے روز محشر میں انہیں انبیاء و اولیاء کے درمیان مقام ملے گا۔ اس کے برعکس اگر کوئی سلطان ہر روز ایک ہزار رکعت نماز پڑھتا ہے تمام زندگی روزے رکھتا ہے' ممنوعہ چیزوں کے قریب نہیں جاتا اور اپنا تمام خزانہ خیرات میں خرچ کرتا ہے لیکن اپنی شاہی طاقت اور اقتدار کو خدا اور رسول کے دشمنوں کے خاتمہ اور بیخ کنی کے لئے استعمال کر کے دین کی حفاظت نہیں کرتا ہے اور نہ

اپنے اقطاعات اور ولایتوں میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو بڑھاوا دیتا ہے اور نہ ہی ہر ممکن حد تک عدل نافذ کرنے کی کوشش کرتا ہے تو اس کے لئے جہنم کے علاوہ کوئی جگہ نہیں ہے۔"

الفاظ اور بیان تو برنی ہی کے ہیں لیکن خیالات نورالدین مبارک کے بھی ہو سکتے ہیں جنہوں نے برنی کے ذہن پر گہرا اثر چھوڑا اور بعد میں فتاوائے جہاں داری میں ظاہر ہوئے۔ برنی نے ان اصولوں میں جس واحد عنصر کا اضافہ کیا وہ حکومت کرنے کے لئے اشراف کے حق سے متعلق تھا۔

عظیم عالم (نورالدین مبارک غزنوی) کے افکار کے بنیادی اصولوں کا بغور جائزہ لینا چاہئے: (الف) تمام غیر مسلمین کو خدا کی پرستش و بندگی میں شریک نہیں کیا گیا بلکہ اس کے دشمنوں کی حیثیت سے علیحدہ جماعت کہا گیا ہے چنانچہ اللہ' جسے قرآن (رب العالمین) پکارتا ہے اور جس کی ذات میں رحمت نقش ہے۔ مسلمانوں کا قبائلی خدا بن جاتا ہے (ب) اس تصور کو ایک اور نظریہ سے مزید تقویت ملی ہے کہ اسلام غارت گری کا دین ہے جس کی توسیع و اشاعت طاقت کے ذریعہ ہوتا تھی۔ غیر مسلموں سے گفتگو کرنے کا یا انہیں کسی بھی طرح اپنی طرف مائل کرنے کا کوئی سوال نہیں ہے۔ شاہی اقتدار کے ذریعہ جنگ اور طاقت کا استعمال ہی واحد تدبیر ہے۔ (ج) تاہم اس زمانے کے سب سے زیادہ بھیانک کافر منگول تھے جنہوں نے ایک مسلم شہر کے بعد دوسرے شہر میں قتل عام کیا اور جو ہندوستان کی سرحد پر منڈلا رہے تھے۔ یہ سوال بے سود ہے کہ آیا نورالدین مبارک نے اپنا گراں قدر وعظ چنگیز کے عہد میں دیا تھا یا اکتائی کے عہد میں؟ التمش منگولوں کو للکارنے کی جرات نہیں کر سکتا تھا اور علاؤ الدین جن سخت منگولوں کے حملوں کے باوجود محفوظ رہ سکا اس طرح کے حملے التتمش کو پوری طرح کچل دیتے' نہ تو اس کے پاس علاء الدین کی جیسی انتظامی صلاحیت اور قوت عمل تھی اور نہ ہی اس کی جیسی فوجی قابلیت اور یہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں تھی کہ اس کے جلال الدین منکبرنی کو پناہ دینے سے انکار کا مقصد چنگیز خان سے کسی مڈ بھیڑ سے گریز تھا۔ لہٰذا نورالدین مبارک نے ہندوؤں کو زیادہ آسان نشانہ کے لئے منتخب کیا۔ یہ ایک بزدلانہ انتخاب تھا۔ لیکن کیا دہلی سلطنت وہ ہندو مخالف تدبیر اختیار کر کے جس کا وہ مطالبہ کر رہا تھا سلامت رہ سکے گی؟ برنی یہ تسلیم کرتا ہے کہ اس سلسلے میں ذمہ دار سلاطین کا جواب نفی میں تھا۔ (د) سلطان کے عہدہ کو' حالانکہ یہ عہدہ خلاف شریعت تھا' تسلیم کیا گیا اور اسے

سنت کے خلاف عمل پیرا ہونے کی اجازت دی گئی۔ پھر بھی اگر وہ غیر مسلموں سے اس طرح ازتا ہے جس سے کہ (دین اسلام کے اعلیٰ ترین محققین کے مطابق) رسول عربی بھی ہیبت زدہ ہو جاتے تو وہ قبر سے انبیاء اولیاء کے ساتھ اٹھے گا۔ شریعت کی عظمت کی تصدیق کی گئی ہے اور ضوابط کا کوئی حوالہ نہیں دیا گیا ہے پھر بھی سلطان کے شریعت کی نافرمانی کے اختیار کا اعتراف کیا گیا ہے۔ (ہ) گناہ آلود پیشوں کے لئے شریعت کی تجویز کی ہوئی سزاؤں کو بالکل نظر انداز کیا گیا۔ ان پیشوں کو جاری رکھنے اور بہرصورت طوائفوں کا پیشہ جاری رکھنے پر زور دیا گیا جنہیں کسبی (مستاجرہ) کہا گیا۔ ان کے پیشے کو رسوا کرنا ہو گا اور ریاست کی نگرانی میں جاری رکھنا ہو گا۔

فتاوائے جہاں داری کی نصیحت میں نورالدین مبارک کے اصولوں کی وضاحت کے بعد برنی یہ شکایت کرتا ہے کہ مسلم سلاطین کا اس کی ہدایات پر چلنے کا کوئی ارادہ نہیں تھا۔ یہ یقیناً بلبن کے متعلق صحیح ہے۔ وہ منگولوں کے خوف کی وجہ سے بدا ہتہ" اس حالت میں نہیں تھا کہ ہندو رایوں کے خلاف کوچ کرے اور اس نے یہ بات اپنے اعلیٰ افسروں پر ظاہر کر دی تھی۔ اور علاؤ الدین جو منگولوں اور رایوں دونوں سے جنگ کر سکتا تھا۔ اس نے ہندو رعایا کی رائے عامہ کو اپنے حق میں برقرار رکھا۔

برنی بیان جاری رکھتے ہوئے کہتا ہے "بلبن نے سلطان شمس الدین کے لئے سید نور الدین مبارک غزنوی کے تجویز کئے ہوئے ان اصولوں کو جنہیں اس نے خود سنا تھا بار بار اپنے بیٹوں، بھتیجوں اور افسروں کے سامنے دہرایا اور بری طرح رویا۔ اس نے ان سے کہا کہ "میں دین کے تحفظ کے فرائض کو پورا نہیں کر سکتا اور آخر کس طرح میں ایسا عزم کر سکتا ہوں جب کہ خود میرے آقا بھی دین کا تحفظ نہیں کر سکے! لیکن میں کم از کم مظلوموں کی حفاظت کے لئے آ سکتا ہوں۔ عدل کے نفاذ میں کسی بھی انسان کا لحاظ نہیں کروں گا۔ میرے بیٹو اور عزیزو، تم اپنے اقدامات کا خیال رکھو۔ اگر مجھے معلوم ہوا کہ تم نے کسی کمزور پر ظلم کیا ہے تو میں تمہیں سزا دوں گا۔ بیشتر صورتوں میں میں معصوم انسانوں کے قاتلوں کو سزائے موت دوں گا تمہاری مجھ سے قریبی رشتہ داری اور تمہاری خدمت کے دعوے مجھے غیر جانب دارانہ عدل کرنے سے نہیں روک سکیں گے۔

جہاں تک تاریخ فیروز شاہی کا تعلق ہے مسئلہ ضوابط کے سلسلے میں سلطان علاؤ الدین اور قاضی مغیث الدین بیانوی کے درمیان گفتگو بطور مثال پیش کی گئی ہے۔ لیکن برنی کی علاؤ

الدین کی بارگاہ تک کوئی رسائی نہیں تھی اور وہ یہ سوچنے میں غلطی پر ہے کہ علاؤ الدین کی اقتصادی اصلاحات کی اولین وجہ یہ تھی کہ وہ اشیاء کی قیمتوں کو سپاہیوں کی تنخواہوں کے احاطہ میں لانے کا آرزومند تھا۔ اصل وجہ جس سے علاء الدین کو تحریک ہوئی شیخ نصیرالدین چراغ نے اپنی خیرالمجالس میں قاضی حمید ملتانی کی سند پر بیان کی ہے۔ ایک دن کا واقعہ ہے قاضی حمید نے سلطان کی خلوت گاہ میں داخل ہونے کے بعد کیا دیکھا کہ سلطان تخت (تنک) پر بیٹھا ہوا پاؤں زمین پر پٹک رہا ہے اور ننگے سر ننگے پاؤں کسی فکر میں غرق ہے قاضی سلطان کے سامنے گیا لیکن سلطان نے اسے نہیں پہچانا وہ واپس ہوا اور اس نے ملک قرابیگ کو مطلع کیا' اس کے بعد دونوں خلوت گاہ میں داخل ہوئے اور قرابیگ سلطان سے گفتگو میں مصروف ہو گیا۔ بعد میں قاضی حمید نے سلطان سے دریافت کیا کہ وہ کیا سوچ رہا تھا۔ سلطان علاؤ الدین نے جواب میں کہا "سنو" کچھ عرصہ سے ایک خیال میرے ذہن میں آ رہا ہے۔ اس دنیا میں خدا کے اتنے بہت سے بندے ہیں لیکن اس نے مجھے ان پر حکومت کرنے کے لئے چنا ہے۔ چنانچہ مجھ کو کچھ ایسا کام کرنا چاہئے جس سے تمام نوع انسان میرے کام سے مستفید ہو سکے۔ لیکن میں کیا کر سکتا ہوں؟ اگر میں اپنا تمام موجودہ خزانہ تقسیم کر دوں اور اس سے سو گنا زیادہ بھی بانٹ دوں تو وہ سب کے لئے پورا نہیں ہو گا۔ اگر میں خزانوں کی تقسیم میں تمام (شاہی) دیہاتوں اور اقطاعات کا بھی اضافہ کر دوں تو یہ بھی کافی نہیں ہو گا۔ میں سوچ رہا تھا کہ آخر کیا کروں جس سے سب کو فائدہ پہنچ سکے۔ ابھی میرے ذہن میں یہ خیال آیا ہے جس کی میں وضاحت کروں گا۔ اگر میں اناج کی قیمت کم کر دوں تو اس سے سب کو فائدہ ہو گا لیکن اناج کی قیمت کس طرح کم کی جا سکتی ہے؟ میں صوبوں (اطراف) کے نائکوں کو طلب کرنے کا حکم دوں گا تاکہ وہ صوبوں (اطراف) سے غلہ لے کر دہلی آئیں۔ کچھ دس ہزار مویشیوں پر غلہ لاد کر لائیں گے تو دوسرے بیس ہزار پر' میں انہیں خلعت فاخرہ اور چاندی دوں گا اور ان کے خاندانوں کو اخراجات دوں گا تاکہ وہ اناج لائیں اور میری مقرر کی ہوئی قیمت پر فروخت کریں۔

خیرالمجالس اسی جگہ موقوف ہو جاتی ہے لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ علاؤ الدین اپنے خاص مقاصد کے حصول کے لئے یعنی قحط دور کرنے اور پیداوار میں لاگت کے اصول پر اقتصادی تحفظ اور استحکام کے قیام کے لئے ضروری ضابطوں کے بارے میں سوچتا رہا' کرامات دکھانا تو ممکن نہیں تھا' لیکن وہ شاہراہوں کی حفاظت کی ضمانت دے سکتا تھا' اشیاء کی مناسب

آمدورفت کی نگرانی کر سکتا تھا' اجارہ داریوں کو کچل سکتا تھا۔ احتکار کو روک سکتا تھا اور اس کا یقین دلا سکتا تھا کہ پیداوار کی لاگت کے اصول کے مطابق اس کی مقرر کی ہوئی قیمتوں کی سختی سے پابندی کی جائے گی چونکہ زیادہ تر تجارت اور صنعت مخصوص ہندو طبقوں کے ہاتھوں میں تھی۔ اس لئے اسے ان کے توسط سے کام کرنا ہو گا اور انہیں قابو میں رکھنا ہو گا۔ یہ ایک انوکھا خواب تھا جو اس سے پہلے یا بعد میں کسی نے نہیں دیکھا تھا لیکن علاؤ الدین ایک عملی انسان تھا اور اس نے جو اقتصادی نظام قائم کیا وہ اس کی زندگی کے بقیہ دس سالوں تک باقی رہا۔

قوانین شریعت علاؤ الدین کے مقاصد کے لئے ناموزوں تھے اس لئے اس نے ان کی طرف توجہ نہیں دی اس نے ریاست کی خدمت میں حاضر ملاؤں اور ان کے نظریوں کی طرف بھی کوئی توجہ نہیں کی اور قاضی حمید ملتانی کو یہ اختیار دے دیا کہ وہ ریاست کی طرف سے انہیں سنبھالے لیکن آخر علاؤ الدین کو تمام عوام کی خدمت کرنے کا یہ انوکھا خیال کہاں سے ملا؟ قرآن کی براہ راست مطالعہ اور غالباً شیخ نظام الدین اولیاء کی تعلیمات سے۔

کیوں کہ قرآن خواہ اصل پڑھیے یا ترجمہ البتہ مفسرین کی غلط بیانیوں کو ایک طرف رکھئے ہر شخص کو یقین دلاتا ہے کہ اسے انسان کی مصیبتوں کے تدارک کا کتنا گہرا احساس ہے۔ رسول اکرم نے سربراہ مملکت کی حیثیت سے ملک کے اخراجات اور قرآن کے مخصوص کئے ہوئے مصیبت زدہ گروہوں' یعنی یتیموں' مساکین' فقراء اور ان افراد کی امداد کے لئے جو تنگ دستی کے باوجود دست طلب نہیں بڑھاتے ہیں محصول یا یوں کہئے کہ صدقات کا مطالبہ کیا ہے۔ رسول اکرم کے لئے حکومت کے مطلوبہ محصولات یا صدقات کے جائز و صحیح ہونے کا جواز یہ تھا۔ اور ان کے خیال میں محصولات اور صدقات میں فرق کرنا بے سود تھا کہ حکومت انہیں مصیبت سے نجات دلانے کے کام میں خرچ کرے گی۔ یمن کے والی کو انہوں نے یہ ہدایت کی تھی کہ امیروں سے وصول کر کے غرباء کو دو' ان کا اپنا گھر میں رہنے' پہننے اور کھانے کا معیار تقریباً آج کل کے اوسط درجہ کے ہندوستانی کسان کے برابر تھا اور ان کی زندگی کا ایک اہم رخ اپنے اردگرد کی مادی پریشانی سے جدوجہد کرنا تھا۔ ہمارا فلاحی ریاست کا موجودہ تصور پیداوار کے ذرائع میں بہتری پیدا کر کے عوام کے مادی اور ذہنی حالات میں بہتری لانے کی امید پر منحصر ہے۔ ساتویں صدی میں اس طرح کا کوئی تصور ناممکن تھا۔ رسول اکرم جو کچھ بھی سوچ سکتے تھے وہ یہ کہ حکومت کو راحت اور بحالی کی

مشین ہونا چاہئے۔ محصولات تو کم تھے مگر مقصد حاصل کیا جا سکتا تھا اور عرب معیار زندگی کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہی کہا جائے گا کہ یہ کافی حد تک حاصل کر لیا گیا تھا۔

مجتہدین اسلام نے' جو بہت زیادہ قابل احترام ہیں اور جنہیں اس معاملہ میں مورد الزام نہیں ٹھہرانا چاہئے' قرآن کی تعلیم اور رسول اکرم کی ریاست کے اس پہلو کو مکمل طور پر نظر انداز کر دیا ہے۔ انہوں نے محض یہ اصول مقرر کر دیا کہ اچھی آمدنی والے انسان کو اپنی آمدنی کا ڈھائی فیصد فوری پریشانی ختم کرنے کے مقصد کے لئے خیرات کر دینا چاہئے یہ دینی فرض تھا اور حکومت کا اس سے کوئی مطلب نہیں تھا۔ اگر کوئی شخص زیادہ خیرات کرتا ہے تو یہ قابل تعریف ہے لیکن لازمی نہیں۔ انہیں شاید یہ توقع نہ رہی ہو کہ اتنی مختصر رقم قرآن میں مذکورہ جماعتوں کی مصیبت سے نجات کے لئے کافی ہو گی۔ لیکن زمانہ کے حالات کو فراموش نہیں کرنا چاہئے۔ امویوں اور عباسیوں کے ساتھ بادشاہت آئی جسے خلافت کہا گیا اور اسے بہت اچھی طرح منظم دفتری حکومت کا تعاون ملا جس کے اراکین کو حکمران' مقرر اور برطرف کرتا تھا۔ محصولات حکومت کے اخراجات کے لئے وصول کئے جاتے تھے نہ کہ فلاح عام کے لئے۔ حکومت سے یہ توقع کی جاتی تھی کہ وہ تعلیم و تمدن کے لئے کچھ کرے گی لیکن یہ اس کے فیصلہ پر منحصر تھا اور حکومت اس مد پر قدرتی طور پر اس اندازہ سے خرچ کرتی تھی کہ اس کی طاقت کو مزید تقویت ملے۔ اولین عباسیوں کے عہد میں (754-861) عظیم مجتہد گزرے اور حالانکہ کچھ کہانیاں امام شافعی کو ہارون رشید سے منسلک کرتی ہیں لیکن سنی مسلکوں کے دوسرے بانی حکومت سے الگ تھلگ رہے۔ نیز شیخ جنید کے قول کے مطابق یہ وحشت کا زمانہ تھا۔ یہ سوچا جا سکتا ہے کہ ان بدلے ہوئے حالات میں مجتہدین نے تعلیمات قرآن اور رسول اکرم کی ریاست کے مقاصد حاصل کرنے کی غرض سے ضوابط وضع کئے ہوں گے اور اپنے جانشینوں کو وقتاً" فوقتاً" ایسا کرتے رہنے کی تلقین کی ہو گی۔ اس طرح ہمیں ایک ترقی پذیر شریعت مل گئی ہوتی۔ لیکن اس میں شک کی بہت گنجائش ہے کہ مجتہدین کی ریاست سے متعلق کہی گئی کوئی بات حکمرانوں اور حکمران طبقے کے لئے لازمی تصور کی جا سکتی تھی یا تاریخ کے دھارے کو بدل سکتی تھی۔ بہرصورت جیسا کہ برنی صحیح اشارہ کرتا ہے چاروں مسلکوں کے بانیوں نے ریاست سے متعلق تمام امور کو نظر انداز کرنے کا فیصلہ کیا اور ان سے کوئی حقیقی رہنمائی حاصل نہیں ہوئی البتہ انہوں نے یہ ضرور کیا کہ رسول اکرم اور خلفائے راشدین کے اقوال و افعال کو' جو انتہائی مختلف حالات

زندگی میں وجود پذیر ہوئے تھے۔ تحریر میں محفوظ کر دیا۔ چنانچہ امور ریاست میں شریعت کا حوالہ دینا جس کی تسلیم شدہ مجتہدین نے اشاعت کی تھی' ایک لغو بات تھی۔ سید نورالدین مبارک غزنوی کی طرح علماء کے ظاہری اپنے طبقہ اور پیشہ کے مفاد کو پیش نظر رکھتے ہوئے اپنی ذاتی تشریحات کی تشہیر کر سکتے تھے۔ لیکن ایسی ادنیٰ باتوں کی کوئی سند نہیں ہے۔ فرشتہ نے' جس نے اکبر کی اصلاحات دیکھی تھیں۔ علاؤ الدین کی اصلاحات کے بارے میں خیال ظاہر کرتے وقت یہ کہا کہ "جدید دنیا کی حکومت اور خاص طور سے ہندوستان کی حکومت شریعت کے مطابق چلانا ممکن نہیں ہے۔" البتہ احکام شریعت شخصی قوانین کے دائرہ میں یقیناً اب بھی لازمی طور پر عاید ہوتے تھے۔ جیسے وراثت' شادی' طلاق اور دوسرے معاملات بھی جیسے کہ سود خوری یا سود کی ممانعت۔

تاریخ کے پس منظر میں یہ صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ اگر قرآن کے کسی بخوبی واضح مقصد کا' خاص طور سے سماجی معاملات کے سیاق میں شریعت کے کسی قانون یا خود قرآنی قانون سے ٹکراؤ ہوا ہے تو قرآن کا مدعا غالب آیا ہے۔ یہ اس لئے کہ قانون کے کسی مقصد یا مدعا کے حوالے کے بغیر کوئی سنی نہیں ہوتے۔ نیز قانون انسان (کی ضروریات) کی تکمیل کے لئے بنا ہے' نہ کہ انسان قانون کی تکمیل کے لئے۔ کوئی غیر مسلم یہ خیال کر سکتا ہے کہ مسلمانوں کے عام عقیدہ کے مطابق ایک حکم قرآن کسی حدیث کو منسوخ کر دے گا اور ایک حدیث مجتہدین کے کسی حکم کو منسوخ کر دے گی۔ یہ عام طریقہ ہونا چاہئے تھا خواہ ہم اس سند پر غور کریں جو کوئی حکم دیتی ہے یا اس حکم کے دستیاب ثبوت دیئے جا چکے ہوں۔ قرآن کو مکمل صحت کے ساتھ محفوظ رکھا گیا ہے لیکن غیر مستند احادیث کافی تعداد میں پوری شدت کے ساتھ رائج کر دی گئی ہیں جب کہ مجتہدین کے بہت سے اقوال کی ہمارے پاس صرف بالواسطہ شہادتیں ہی ہیں اور ان کی تحریر نہیں ہے لیکن ازمنہ وسطیٰ کے ملا اس معاملہ کو مختلف زاویہ سے دیکھتے تھے۔ وہ کسی تعلیم یافتہ مسلمان کو قرآن پڑھنے اور دین کے معاملات میں اپنی توجیہہ کے مطابق خود کی رہنمائی کرنے سے نہیں روکتا تھا اور نہ روک سکتا تھا لیکن شریعت کے دائرہ میں صورت حال مختلف تھی ہر مسلک کا بنیادی دعویٰ یہ تھا کہ اس کے مجتہدین کوئی غلطی نہیں کر سکتے تھے۔ اگر قرآن کا کوئی حکم یا کوئی حدیث بظاہر کسی مجتہد کے قول سے متناقض نظر آتی تھی تو اسے تاویل کے ذریعے اس قول کے موافق بنایا جاتا تھا۔ لہٰذا شریعت اسلام اس طرح ہے جس طرح عظیم عباسیوں کے عہد میں (754-861) مجتہدین

نے بنا دی ہے۔ اس کے بعد سے کوئی اجتہاد نہیں ہوا ہے۔ بعد کی فقہ کی کتابیں، جیسے عظیم "ہدایہ" حقیقتاً" تالیف ہیں لیکن عظیم ترین مفکر، جیسا کہ مرحوم ایچ۔ اے۔ ایل فشر نے اپنی تاریخ یورپ (History of Europe) میں رائے زنی کرتا ہے، نئی تر تیبیں پیش کرنے کے لئے زندگی کی تمام گنجائش کا اندازہ نہیں لگا سکتے۔ وقت گزرنے کے ساتھ ایک زبردست تبدیلی آ گئی یہ کہنا صحیح نہیں ہو گا کہ "اجتہاد" کا دروازہ بند کر دیا گیا تھا۔ یہ دروازہ کبھی بند نہیں کیا جا سکتا ہے۔ ہاں ایک زیادہ بڑے حاکم نے علماء سے اجتہاد کا اختیار لے لیا تھا۔ ریاست نئی "مجتہد" تھی، پرانی طرح کے اجتہاد کا دروازہ بند کرنا تھا تاکہ نئے اجتہاد یعنی " ریاستی قوانین" کا دروازہ کھولا جا سکے۔ لیکن شریعت کے بارے میں بچکانہ اور بے تکی گفتگو جاری رہی۔ ایک اچھے مسلمان کا یہ فرض تھا اور رہا ہے کہ وہ شریعت کی تعریف کرے اور اس کے نفاذ کا مطالبہ کرے، لیکن "عملی منطق" کی بنیاد پر اس کے نفاذ سے بچ نکلنا اور بھی زیادہ بڑا فرض رہا ہے۔

برنی سلطان علاؤ الدین خلجی مغیث الدین بیانوی کے درمیان جس گفتگو کو قلمبند کرتا ہے اس کا جائزہ لیتے وقت ان ملحوظات کو ذہن میں رکھنا چاہئے۔ گفتگو سلطان کے دریافت کئے ہوئے چار سوالوں پر ہوئی۔

(1) ہندوؤں کی محصول ادا کرنے والوں کی حیثیت۔ ہندوؤں کے سلسلے میں قاضی نے وہی دہرایا جو عراق، ایران اور وسط ایشیا میں ہدایہ کی نوعیت کی درسی کتابوں میں ان ملکوں کے لاچار غیر مسلم اقلیتوں کو ذلیل کرنے کے بارے میں کہا گیا تھا۔ لیکن علاؤ الدین کو عام ہندوؤں سے کوئی سروکار نہیں تھا۔ وہ تو ہندو سرداروں یعنی چودھریوں، خوطوں اور مقدموں کی طرف سے فکرمند تھا جو اسے محصولات ادا نہیں کر رہے تھے۔ مورلینڈ نے مسلم ہندوستان کے زراعتی نظام (Agrarian system of Muslim India) میں اس نکتہ کی وضاحت کر دی ہے۔

(2) بدعنوانی، رشوت، غلط حسابات وغیرہ کے مرتکب حکومت کے اہل کاروں کے لئے شریعت کی مجوزہ سزائیں قاضی نے یہ بتایا کہ اس مسئلہ پر شریعت نے بحث نہیں کی ہے اور اس نے کسی بھی کتاب میں اس سوال کے بارے میں نہیں پڑھا ہے اس لئے سلطان جس طرح بھی مناسب سمجھے غلطی کرنے والوں کو سزا دے سکتا ہے لیکن جو بیت المال سے چوری کرتے ہیں ان پر ہاتھ قلم کرنے کی شرعی سزا کا اطلاق نہیں ہوتا تھا۔

(3) دیو گیر سے لائے گئے خزانے۔ علاؤ الدین نے ان خزانوں کو اس بنیاد پر بیت المال سے علیحدہ رکھا تھا کہ انہیں اس نے اپنی تخت نشینی سے پہلے حاصل کیا تھا۔ قاضی نے کہا کہ وہ لشکر اسلام کی طاقت کے زور پر حاصل کئے گئے تھے اور اس لئے انہیں بیت المال میں ہونا چاہئے۔ لیکن چوں کہ سلطان اپنی مرضی سے بیت المال کو سنبھالتا تھا لہٰذا نکتہ خالص علمی تھا۔

(4) شاہی خزانہ پر سلطان اور اس کے خاندان کا حق۔ شریعت اس معاملہ میں ساکت ہے اور کسی بھی وقت شاہی اخراجات پر کوئی شرعی پابندیاں نہیں رہی ہیں۔ قاضی نے جو کچھ کہا اپنی ہی ذمہ داری پر کہا۔ چار صورتیں تھیں (الف) رسول اکرم اور خلفائے راشدین کی روایات کے مطابق سلطان اتنی تنخواہ لے سکتا تھا جو وہ اپنے اچھی طرح لیس رسالے سپاہیوں کو دے سکے (یعنی 234 ٹنکہ سالانہ) (ب) ایک صورت یہ بھی تھی کہ وہ اپنے اعلیٰ ترین افسروں کو جو تنخواہ دیتا تھا وہی خود بھی لے (ج) تیسرے علماء دنیا نے سلطان کو اس بات کی اجازت دی ہے کہ وہ اپنا وقار برقرار رکھنے کے لئے اپنی اعلیٰ ترین افسروں مقابلہ میں اچھی خاصی زیادہ رقم لے سکتا ہے۔ (د) لیکن مصلحت ملکی بنیادوں کے علاوہ اس سے زیادہ رقم کو جائز ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

بعدازاں سلطان نے ان سزاؤں کا ذکر کیا جو وہ دے رہا تھا۔ اس نے دریافت کیا کہ وہ تمام شریعت کے خلاف ہیں۔ قاضی نے جواب میں کہا کہ "وہ سب شریعت کے خلاف ہیں کیونکہ رسول اکرم کے اقوال اور علماء نے یہ کہیں اظہار خیال نہیں کیا ہے کہ اولوالامر اپنے احکام کی تنفید کے لئے جو اس کی مرضی ہو کر سکتا ہے' قاضی نے یہ حجت کی کہ علاؤ الدین کی سخت سزاؤں کی شریعت اجازت نہیں دیتی تھی۔ وہ یہ نہیں بتا سکا کہ شریعت کے مطابق کونسی سزائیں دینا چاہئے کیوں کہ شریعت ساکت تھی۔ تمام گفتگو اس مفروضہ پر مبنی ہے کہ سلطان ضوابط تو بنا سکتا ہے لیکن سخت سزاؤں کو' جب تک کہ شریعت ان کی اجازت نہ دیتی ہو' خلاف شریعت سمجھنا چاہئے کیوں کہ وہ انسانیت کے خلاف ہیں۔

برنی محمد بن تغلق کے ضوابط اور نئے منصوبوں (اسلوب) پر کچھ تفصیل میں گفتگو کرتا ہے۔ لیکن اس سلطان کے ذکر میں وہ شریعت برخلاف ضوابط کے مسئلہ کو نہیں چھیڑتا ہے اور صرف اس کے منصوبوں کے عملی نتائج پر تبصرہ کرتا ہے۔

برنی کا ریاست اور اس کے ضوابط کے بارے میں قطعی خیال اس نظریے سے ظاہر ہو

جاتا ہے جو اس نے بغراخاں کی زبان سے ادا کروایا ہے۔ "سچی اور صحیح بات تو یہ ہے کہ صرف اس حکمران کو سلطان کہنا اور سمجھنا چاہئے جس کی مملکت میں کوئی شخص ننگا اور بھوکا نہیں سوتا اور جو ضوابط بناتا ہے اور ایسے اقدامات (موازن) وضع کرتا ہے جن کے سبب اس کی کسی رعیت کو ایسی درماندگی کا سامنا نہیں کرنا پڑتا جس سے زندگی کو خطرہ ہو۔"

اس موضوع پر اسے اس کا حرف آخر خیال کرنا چاہئے۔ قرون وسطیٰ کی ادبی تخلیقات کے حالات کے پیش نظر اس سے زیادہ کی توقع بھی نہیں کی جا سکتی تھی۔

باب 5

حکمراں طبقہ

بلبن کی بارگاہ میں کوئی بھی شخص سپہ سالار حسام الدین کے رتبہ کو نہیں پہنچ سکتا تھا جب تک کہ وہ ترکی النسل نہ ہو کیوں کہ بلبن نسل اور نسب کے معاملہ میں خبطی تھا اور غالباً اتنے ہی خبطی برنی کے خاندان کے بزرگ اراکین بھی تھے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ انہوں نے بڑی بے دردی سے اس کے نوجوان ذہن میں یہ بات بٹھا دی تھی کہ عالی نسب ہونے کی وجہ سے وہ عوام الناس سے بلند تھا۔ ذاتی حرماں نصیبوں نے اسے بچپن سے چلے آنے والے زعم باطل کو زندگی کا فلسفہ بنانے پر مجبور کر دیا اور حالانکہ اسے نظریہ نسل کی تائید میں ایک بھی مذہبی تحریر نہیں مل سکی لیکن اس کے باوجود وہ دین اور تدبیر الٰہی کو اس کی حمایت میں پیش کرتا ہے (نصیحت 21) برنی کی پیدائش کے وقت ترک افسر دو جماعتوں میں منقسم تھے۔ ایک تو وہ تھے جنہوں نے غلاموں کی حیثیت سے اعلیٰ عہدے حاصل کئے اور کبھی کبھی اپنے کو سلطانی کہتے تھے اور دوسرے وہ جو آزاد افراد کی حیثیت سے حکومت کی ملازمت میں داخل ہوئے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ برنی کا خاندان آخرالذکر جماعت سے تعلق رکھتا تھا کیونکہ کچھ جگہوں پر وہ زر خرید غلاموں کا نفرت سے ذکر کرتا ہے۔

لیکن اس کے خاندان کی ہندوستان میں کئی پشتیں گزر چکی تھیں اور غیر ممالک سے ان کے روابط منگول حملوں کے باعث ان تعلقات کے منقطع ہونے سے کافی پہلے ختم ہو چکے تھے۔ اپنے دوست امیر خسرو کے برخلاف وہ ترکی زبان سے کسی واقفیت کا اظہار نہیں کرتا ہے اور اس کی تصانیف میں عام مستعمل خطابات کے علاوہ ترکی کے کوئی الفاظ نہیں ہیں اس کی وسط ایشیا اور ایران کے جغرافیہ سے لاعلمی حیرت انگیز ہے۔ برنی کی جو تین تصانیف دستیاب ہیں ان میں کہیں بھی وہ اپنے کو ترک نہیں کہتا ہے اور طرز احساس و فکر میں وہ سو فی صد ہندوستانی ہے۔ اس کا حکمراں طبقہ کا نظریہ عام ہند ورن نظام کا فلسفہ ہے جسے مسلم شکل میں ڈھال لیا گیا ہے۔ حالانکہ وہ خود اس حقیقت سے بے خبر ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھیں

گے یہ شکل موزوں نہیں رہی۔ عام ہندو عقیدہ یہ ہے کہ برہما نے انسانوں کو مختلف ورنوں میں پیدا کیا ہے اور یہ ودھان کا فرض تھا کہ وہ ورنوں کے اختلاط کو روکے۔ یہودیوں عیسائیوں اور مسلمانوں کی مقدس کتابوں میں اس کے مساوی کوئی چیز نہیں ہے۔ صرف ایک ایسا شخص جس پر ہندو ورن نظام کی روایت کا بہت گہرا رنگ چڑھا ہوا ہو جیسا کہ برنی تھا یہ کہنے کی جرات کر سکتا تھا کہ تقویٰ صرف عالی نسب افراد کی دسترس میں تھا۔ آج ہم ان ترکوں کے بارے میں جنہوں نے ہندوستان میں بود و باش اختیار کر لی تھی صرف اپنی دستاویزات کی وجہ سے کچھ علم رکھتے ہیں وہ ملک میں کہیں بھی نہیں ملیں گے۔ غالباً برنی کے زمانے ہی میں ترکوں کا ہندوستانی مسلمانوں کے ساتھ اختلاط کا مسئلہ شروع ہو چکا تھا۔ حالانکہ سیاست کے میدان میں وہ دو الگ اور مخالف جماعتوں سے تعلق رکھتے تھے' ترک صرف ہندوستانی عورتوں سے شادی نہ کر کے اپنے مختلف سماجی وجود کو قائم رکھ سکتے تھے۔ لیکن انہوں نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا۔ چنانچہ بہت سے لوگ اپنے آبائی ترک ہونے کا دعویٰ تو کرتے تھے لیکن ان کے گھر اور ان کے ساتھ ان کے بچوں کے تصورات ہر نئی نسل کے ساتھ پہلے سے زیادہ ہندوستانی ہوتے گئے۔

اسلام نے یہ تعلیم دی تھی کہ سبھی انسان بلا امتیاز و تفریق بھائی بھائی تھے اور اس طرح اسلام نے اپنے دائرہ اثر میں مساوات کو اس حد تک قائم کر دیا جو اس سے پہلے کسی بھی گروہ کے لئے ممکن نہیں ہو سکا تھا۔ اس کے باوجود پرانے خیالات باقی رہے۔ نیز جدید دریافتوں نے جس طرح جمہوریت کے وجود کو ممکن بنایا اس سے پیشتر کوئی بھی حکومت کسی حکمران طبقہ کے بغیر نہیں رہ سکتی تھی لہٰذا تمام فارسی ادب نسل کی بنیاد پر کمتر طبقوں کے حقارت آمیز ذکر سے بھرا ہوا ہے۔ اشراف کی گفتگو میں بھی یہی بات پائی جاتی تھی۔ تاہم اس حقیقت پر بہت زیادہ زور نہیں ڈالنا چاہئے کیوں کہ روشن خیال مسلمانوں کی ایک بہت اہم جماعت ادنیٰ متوسط طبقہ یا اعلیٰ مزدور طبقوں سے تعلق رکھتی تھی۔

برنی کے نظریہ نسل میں ایک بنیادی تضاد ہے جسے اس نے خود محسوس نہیں کیا تھا۔ وہ واحد طبقہ شرفاء جسے برنی اہمیت دیتا تھا ایک متحد ریاست کا سرکاری عملہ تھا۔ اس کی نظروں میں تاجروں اور دوسرے طبقوں کی کوئی وقعت نہیں تھی خواہ وہ کتنے ہی خوش حال کیوں نہ ہوں اور نہ ہی وہ قرون وسطیٰ کے یورپ کے جاگیردار طبقہ امراء جیسے کسی سماجی نظام سے واقف تھا اور جب اس نے اس سے مشابہ کوئی چیز دیکھی تو بیشتر مسلم مفکرین کی طرح اسے

طوائف الملوکی کہہ کر اس کی مذمت کی کیوں کہ یہ ضوابط کی تنقید اور درحقیقت ریاست ہی سے مطابقت نہیں رکھتی تھی۔

قبل اسلام کے زمانہ کے سلسلے میں برنی کے لئے یہ کہنا آسان تھا کہ حکومت کا ہر عہدہ موروثی تھا حالانکہ تھوڑے غور و فکر ہی سے اسے یہ سمجھ لینا چاہئے تھا کہ اس طرح کے انتظام سے ریاست منتشر ہو گئی۔ برنی کے ذہن میں اموی اور عباسیوں کی بحیثیت حکمران طبقہ کی ریاستوں کے بہت صاف تصویر تھی۔ آخرالذکر کی عمارت اول الذکر کی بربادی پر کھڑی کی گئی تھی۔ اس کے بعد اس کا علم دھندلا پڑ جاتا ہے لیکن چوں کہ اس نے دہلی سلطنت کی ڈیڑھ صدی کا جائزہ لیا ہے لہٰذا اس نے اس کے بعد دوسری حکمراں جماعت کو زوال پذیر ہوتے ہوئے دیکھا۔ نصیحت 22 میں اس کی اچھی خاصی تصویر کشی کی گئی ہے جو خاص طور سے دہلی سلطنت کے تجربہ پر مبنی ہے۔

برنی کے خیالات کو سمجھنے کے لئے عام مسلم ریاست کے تین بنیادی اصولوں کو ذہن نشین رکھنا چاہئے رسول اکرم اور خلفائے راشدین نے مخصوص فرائض کے لئے افسر تعینات کئے۔ ان فرائض کی انجام دہی کے ساتھ ان سے متعلق افسران کے عہدے ختم ہو جاتے تھے لیکن انہیں ریاست کا سربراہ اپنی سمجھ اور فیصلہ سے برطرف بھی کر سکتا تھا۔ امیر معاویہ نے مسلم بادشاہت کا نظام قائم کیا۔ پہلے تو انہوں نے عالی رتبہ عرب قبیلوں سے افراد منتخب کر کے ایک عملہ یا حکمراں طبقہ منظم کیا۔ تمام افسروں کو سربراہ مملکت مقرر کرتا تھا اور وہ انہیں کسی وقت بھی برطرف کر سکتا تھا۔ دوسرے سربراہ مملکت کو اپنا جانشین یا جانشینوں کی قطار نامزد کرنے کا حق تھا لیکن نامزد شخص اسی وقت تخت نشین ہو گا جب اعلیٰ افسر اسے تسلیم کر لیں۔ اگر وہ اس سے غیر مطمئن ہوتے تو انہیں مرحوم حکمراں کے بیٹوں یا بھائیوں میں کوئی دوسرا شخص منتخب کرنے کا اختیار تھا تیسرے جب اسلامی دینی علوم عظیم عباسیوں کے عہد میں تحریر میں آ گئے اور ان کی تعلیمات کو ایک مناسب بنیاد مل گئی تو دینی اور نیم دینی فرائض کے لئے افسروں کی ایک جماعت یعنی علماء ظاہری کو بھی سرکاری عملہ کے خاکے کے مطابق منظم کیا گیا۔ اس کے اراکین کو سربراہ مملکت اپنی مرضی سے مقرر اور برطرف کرتا تھا۔

یہ طریقہ کار اس وقت تک باقی رہا جب تک مسلم بادشاہت باقی رہی۔ لیکن اس طریقہ کار میں ان گنت انقلابات ممکن تھے۔ پھر بھی عام طور سے مسلم ریاستوں نے موروثی عملہ یا

علماء دین کے موروثی طبقہ کو کبھی برداشت نہیں کیا حالانکہ سربراہ مملکت سے یہ توقع کی جاتی تھی کہ وہ اپنے متوفی اہل کاروں کے اعزہ کا مناسب لحاظ رکھے گا۔ انہوں نے موروثی زمیندار طبقہ امراء کو بھی برداشت نہیں کیا۔ (البتہ کبھی مستثنیات کے علاوہ جیسے ایران کے دہقان اور دہلی سلطنت کے رائے' رانا اور روات) زمیندار طبقہ امراء جب ابھرا تو اس کی وجہ یہ تھی کہ افسروں نے اپنی زیر نگرانی زمینوں پر قبضہ جما لیا تھا اور ریاست کا زوال ہو رہا تھا۔

یہ اصول قائم کرنے کے بعد (الف) شرافت و امارت نسل دراصل چلتی ہے کیوں صرف امراء اور شرفاء کے بیٹے ہی امیر اور شریف ہوتے ہیں اور (ب) یہ کہ صرف امراء و شرفاء کا ہی حکومت کے عہدوں پر حق ہوتا ہے۔ برنی کے لئے خاندان امراء و شرفاء کی وضاحت کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ حکمراں طبقے بہت زیادہ تیزی سے ایک دوسرے کو تباہ کر رہے تھے۔ برنی خاندان امراء و شرفاء کے بارے میں جو کچھ بھی کہہ سکتا تھا وہ یہ کہ یہ ایسا خاندان ہو جو تین چار پشتوں سے اعلیٰ عہدہ پر فائز رہ چکا ہو۔ یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ اگر کوئی خاندان موثر طریقہ سے اور مستقل طور پر اعلیٰ عہدوں سے محروم کر دیا گیا تو اس کا شمار خاندانی شرفاء کے بجائے عوام الناس میں ہو گا۔

برنی نے خاص خاص عملہ جاتی انقلاب (طبقہ امراء میں تبدیلیاں) درج کئے ہیں :-

(1) شہاب الدین کے بعد اس کے غلام افسر جانشین ہوئے لیکن التتمش کو اپنا اختیار قائم کرنے کے لئے یلدوز اور قباچہ اور ان کے افسروں کا خاتمہ کرنا پڑا۔

(2) التتمش نے اپنے عملہ کے ایک حصہ کو تو شہاب الدین کے غلام افسروں اور ان کے ورثاء کو لے کر منظم کیا اور توازن قائم رکھنے کے لئے اس نے اپنے عملہ کے ایک اور حصہ کی تشکیل کی جس کے لئے اس نے اپنی دارالسلطنت میں منگولوں کے مفتوحہ مسلم ممالک سے آنے والے امراء و شرفاء اور تعلیم یافتہ لوگوں میں سے کچھ کا انتخاب کیا۔

(3) التتمش کی موت کے بعد دونوں بازوؤں میں تصادم ہوا۔ اس کے جانشینوں کے عہد میں طاقتور ترک غلام افسروں نے جنہیں چہل گانی کہا جاتا تھا' امور حکومت کو اپنے قابو میں کر لیا اور آزاد ملکوں اور امراء کو نکال دیا۔ "دنیا کے لوگوں کے صاف صاف دیکھ لیا کہ جب تک عظیم انسان اور امراء کا خاتمہ نہیں ہو جاتا نالائق اور زر خرید غلاموں کو اعلیٰ عہدے اور قیادت نہیں ملتی۔"

(4) کیوں کہ تمام چہل گانی ترک افسر اپنے کو ایک دوسرے کے برابر سمجھتے تھے اور ان

میں سے ہر ایک کا یہ دعویٰ تھا کہ "میں" اور کوئی دوسرا نہیں۔" لہٰذا تیس سال تک (1236-1266) طوائف الملوکی کا دور رہا اور مرکزی طاقت کا اقتدار معدوم ہو گیا۔ بلبن نے (1266-1287) اپنے حریفوں کو مٹا کر مرکزی اقتدار کو دوبارہ قائم کیا۔ لیکن وہ نسل کے بارے میں بہت زیادہ خبطی تھا۔ چنانچہ اس نے ترک امراء کے طبقہ کو جوں کا توں رکھا لیکن کیقباد کے عہد میں اس کے وزیر ملک نظام الدین نے اپنے ترکی النسل ہونے کے باوجود افسروں کی ایک بھاری تعداد کو سلطان کے احکام سے قتل کر دیا اس طرح باقی ماندہ قدیم ترک غلام عملہ کی کمر ٹوٹ گئی اور ایتمار کچن اور ایتمار سرخا سلطان جلال الدین خلجی کی تخت نشینی کو نہیں روک پائے لیکن جلال الدین وہ انسان نہیں تھا جو کسی انقلاب کو اس کے ناگزیر نتیجہ تک پہنچا سکتا۔ چنانچہ اس نے پرانے عہد کے بہت سے ترک افسروں کو ان کے عہدوں پر برقرار رکھا۔

(5) علاؤ الدین نے اپنے چچا کے افسروں کو جسے اس نے قتل کر دیا تھا سونے کی پیش کش سے اور انہیں ان کے عہدوں پر بحال کر کے جیت لیا' لیکن اس کے عہد کے دوسرے یا تیسرے سال میں جب اس کا اقتدار پوری طرح قائم ہو چکا تھا جلال الدین کے تمام سابق افسر جو اپنے پرانے آقا کے خاندان سے غداری کر کے علاؤ الدین کے ساتھ شامل ہو گئے تھے، اور جنہوں نے اس سے منو سونا' عہدے اور اقطاع لے لئے تھے۔ شہر اور فوج میں پکڑ لئے گئے کچھ کو قلعوں میں ڈال دیا گیا اور قید کر لیا گیا تو کچھ دوسروں کو اندھا یا قتل کر دیا گیا۔ انہوں نے علاؤ الدین سے جو بھی پیسہ حاصل کیا تھا وہ سب بمعہ ان کی دولت مکانوں اور جائیداووں کے قبضہ میں لے لیا گیا۔ ان کے مکان ریاست کی ملکیت ہو گئے۔ اور ان کے دیہات خالصہ میں واپس لے لئے گئے اور ان کے بچوں کے لئے کچھ بھی نہیں چھوڑا گیا۔ ان کے سپاہیوں اور اہل کاروں کو علاؤ الدین کے افسروں کی زیر نگرانی دے دیا گیا اور ان کے خاندانوں کو ختم کر دیا گیا۔ پرانے افسروں میں سے تین کو جن کے خاندانی نام علوی خلجی اور رانا تھے بخش دیا گیا اور باقی کو بالکل مٹا دیا گیا۔ اس طرح جن افسروں کو سزائیں دی گئیں ان میں سے بیشتر بلبن کے افسروں کے وارث رہے ہوں گے جو عالی نسب ترک تھے اور جن کے بزرگوں نے غلام افسروں یا سلطانی کی حیثیت سے شہرت حاصل کی تھی۔ علاؤ الدین کارگزاری اور اطاعت چاہتا تھا۔ اس کے لئے نسب کوئی شے نہیں تھی۔ نیز پرانے عہد کے یہ افسر (جیسا کہ خود برنی وضاحت کرتا ہے) سلطان کے خلاف بغاوت کرنے کے عادی تھے۔

اگر پرانے دور کے افسروں کو جو اپنے کو خدا کے منتخب خاندان تصور کرنے کے عادی تھے' ان کے عہدوں پر برقرار رکھا جاتا تو علاؤ الدین کے ذہن میں جو نئے منصوبے تھے وہ کامیاب نہ ہو پاتے۔ دہلی کی سلطنت کی تاریخ میں امراء یا افسروں کے کچلنے کا سب سے بڑا واحد اور مکمل عمل تھا۔ نصیحت 22 میں برنی نے معزول عہد کے عہدے داروں کے لئے' جن کے ساتھ کوئی مصالحت ممکن نہیں ہے' جو رویہ تجویز کیا ہے غالباً اس کی محرک یہی صورت حال رہی ہو گی (6) یہ بہت عجیب بات ہے کہ برنی علاؤ الدین خلجی کے افسروں کے خلاف کم نسل اور کم اصل ہونے کا الزام نہیں لگاتا۔ ان کے باپ دادا اعلیٰ عہدوں پر نہیں رہے تھے لیکن انہوں نے حکومت کے معمولی عہدوں پر کام کیا ہو گا جو غیر شرفاء کے لئے کھلے ہوئے تھے۔ علاؤ الدین سخت نگرانی رکھتا تھا لیکن اس کے افسر قابل لوگ تھے اور وہ انہیں ایسے امتیازی اختیارات دیتا تھا جو ان کے لئے ضروری ہوتے تھے۔ برنی علاؤ الدین کے افسروں کو تین پشتوں میں تقسیم کرتا ہے۔ پہلی پشت بہت ممتاز تھی جس کی قیادت چھ افسروں نے کی تھی جنہوں نے سلطان جلال الدین کو قتل کرنے کی سازش کی تھی۔ دوسری پشت قابل اور اہل تھی اور برنی اس کا بہت زیادہ احترام کرتا ہے۔ علاؤ الدین کے افسروں کی تیسری پشت میں بہت زیادہ جی حضوری' داخل ہو گئے تھے۔ جب کہ اس نے اپنے وزیر مالیات شرف قائینی کو نامعلوم وجوہات کی بناء پر قتل کروا ڈالا۔ تاہم قرون وسطیٰ کی سیاست کے حادثات اور محمد بن تغلق کے عہد میں اس پر پڑنے والے دباؤ کے باوجود علاؤ الدین کے عملہ کا سلسلہ محمد بن تغلق کے عہد کے اختتام تک قائم رہا۔ چنانچہ علاؤ الدین کے عہد کے آغاز میں ہم دیکھتے ہیں کہ محمد ایاز سیری کا کوتوال تھا اور اس کا بیٹا خواجہ جہاں احمد ایاز دہلی میں سلطان کی وفات کے وقت محمد بن تغلق کا نائب تھا۔ یہ سب ہی کے لئے تعجب کی بات ہے کہ قطب الدین مبارک شاہ نے اپنے باپ کے اعلیٰ عہدے داروں کو دوبارہ مقرر کیا اور انہوں نے اس کی سلطنت کو جوں کا توں برقرار رکھا۔ غیاث الدین تغلق شاہ خود بھی شاہی عملے کا ایک رکن تھا اور جہاں تک ممکن ہو سکا اس نے اپنے سابق رفیقوں کے رتبے اور وقار کو برقرار رکھا۔ دو شاہی منظور نظر مصاحبوں ملک کافور اور خسرو خاں نے جن کی کہانیاں بہت عام ہیں سلطنت کے عملہ پر تسلط قائم کرنے کی کوشش کی لیکن ملکوں اور امراء کی خاص جماعت ان دونوں سے محفوظ رہنے میں کامیاب رہی۔

عملہ کی طرف محمد بن تغلق کے رویہ کا اس جگہ مختصراً جائزہ لیا جا سکتا ہے۔ اس کے

عہد کے تینوں عظیم مورخ برنی عصامی اور ابن بطوطہ قطعی طور سے یہ کہتے ہیں کہ وہ بہت زیادہ سفاک تھا۔

اس کے طور طریق میں کچھ ایسی بات تھی جس سے اس کے ابتدائی دور سے ہی اس کے، اعلیٰ ترین عہدیدار تک شبہ میں مبتلا ہو جاتے تھے۔ چنانچہ جس وقت وہ اپنے باپ کے عہد میں وارنگل کا محاصرہ کر رہا تھا تو فوج کے چار بڑے ملک تمر، تگین، مل افغان اور کافور مہر دار اپنے آدمیوں کے ساتھ قلعہ سے واپس کوچ کر گئے کیوں کہ شاعر عبید نے انہیں یہ باور کرا دیا تھا کہ چوں کہ وہ علاؤ الدین کے عالی رتبہ افسر اور ایک طرح سے سلطنت میں شریک تھے لہذا محمد بن تغلق (جس کا اس وقت الغ خاں لقب تھا) ان سب کو پکڑ کر اسی دن ان کے سر قلم کر دے گا۔ اسی طرح جب سلطان قحط کی وجہ سے دہلی کے باشندوں کے ساتھ لے کر سرگ دواری چلا گیا تو وہ عین الملک سے جس نے اس کے لوگوں کے لئے غلہ فراہم کیا تھا اتنا خوش ہوا کہ اس نے مظفر آباد کی صوبے داری سے ترقی دے کر اسے اپنے سابق استاد قتلغ خاں کی جگہ دیوگیر میں قائم مقام حکمراں بنانے کا فیصلہ کر لیا۔ لیکن عین الملک خوفزدہ ہو گیا اور حالاں کہ وہ سپاہی نہیں تھا پھر بھی اس نے بغاوت کر دی ملتان کے صوبے دار، بہرام ابیہ (کشلو خاں) کی بغاوت، جو تغلق شاہ کا رفیق اور سلطنت کے بزرگ ترین افسروں میں سے تھا، اسی طرح کی غلط فہمی کا نتیجہ تھی، بہرام کو سلطان کے ایک عامل کے خلاف اس کی گستاخی کی وجہ سے سخت قدم اٹھانے کے لئے مجبور کیا گیا۔ سلطان نے کوئی وضاحت نہیں سنی اور بہرام کے خلاف کوچ کر دیا بہرام نے لڑتے ہوئے مر جانا ہی باعث عزت خیال کیا۔ اس کے باوجود سلطان کے مقامی اعلیٰ اور ادنیٰ افسروں کی اکثریت کو اپنا وفادار رکھنے میں کامیاب رہا۔

سلطنت کے دور افتادہ صوبوں کے ادنیٰ افسروں کے ساتھ محمد بن تغلق کا رویہ مختلف تھا۔ جب سلطان نے عزیز حمار، کم اصل، کو دھار اور پورے مالوہ کا صوبے دار بنایا تو اس نے اسے اس طرح ہدایت کی! "میں سنتا ہوں کہ جو بھی بغاوت کرتا ہے وہ امیران صدر (صدہ امیر: ایک سو سپاہیوں کے کمانڈر) کے تعاون سے ایسا کرتا ہے اور امیران صدہ (شاہی طرز عمل سے) ناراض ہو کر اور لوٹ مار سے محبت ہونے کی وجہ سے اس کی مدد کرتے ہیں: عزیز حمار نے نواسی صدہ امیروں کو طلب کیا اور ان کے سر اڑا دیئے۔ اس سے وہ آگ پھیلنا شروع ہوئی جس کے نتیجہ میں سلطان کے تمام دکنی مقبوضات جاتے رہے۔ برنی اس پر اس

طرح رائے زنی کرتا ہے۔ "اس جابر اور کم اصل (عزیز حمار) کے دماغ میں یہ بات نہیں آئی کہ اگر صرف صدہ امیر ہونا ایسا ہی جرم تھا جس کی سزا سزائے موت تھی تو دیوگیر، گجرات اور دوسرے مقامات پر جہاں کہیں بھی صدہ امیر ہوں گے وہ بغاوت کر دیں گے۔ اور اگر امیران صدہ ناراض ہو جائیں اور بغاوت کر دیں تو ملک کی فوج کو کس طرح قائم رکھا جا سکے گا؟ دھار کے امیران صدہ کے، امیران صدہ ہونے کے باعث قتل کی خبریں دیوگیر اور گجرات پہنچیں۔ لہٰذا ان صوبوں کے امیران صدہ ہوشیار ہو گئے اور انہوں نے بغاوت کی تیاریاں کر لیں۔"

اس عہد کے دوسرے مورخین نے امیر صدہ کی اصطلاح استعمال نہیں کی ہے لیکن ان کی حیثیت سمجھنا مشکل نہیں ہے۔ بغرا خاں کی زبان سے برنی جو نصیحت نقل کرواتا ہے اس میں اس نے حسب ذیل الفاظ میں نظام فوج کی وضاحت کی ہے۔ "ایک سرخیل دس منتخب شہسواروں کی کمان سنبھالتا ہے۔ دس سرخیلوں پر ایک سپہ سالار ہوتا ہے۔ دس سپہ سالاروں پر ایک امیر، دس امیروں پر ایک ملک، دس ملکوں پر ایک خان ہوتا ہے اور ایک سلطان کی کمان میں کم از کم دس خان ہونا چاہئیں۔ مکمل امیر ایک ہزار شہسواروں کی کمان سنبھالے گا اور اعلیٰ شاہی عملہ صرف خانوں، ملکوں اور امیروں پر مشتمل ہوتا تھا۔ برنی کے امیر صدہ بغرا خاں کے سپہ سالار ہیں۔ ان کی قوت کا راز یہ تھا کہ وہ اس فوج کی ریڑھ کی ہڈی تھے جس نے علاؤ الدین کی کمان میں دکن فتح کر لیا تھا اور جن پر محمد بن تغلق کا کوئی احسان نہیں تھا دکن کے علاقوں کو سلطنت میں شامل کئے جانے پر وہ ان علاقوں میں پھیل گئے۔ اگر ایک تھانہ میں دس شہسوار تھے تو ایک امیر صدہ دس تھانوں یا ایک پرگنہ کے رقبہ کے برابر علاقہ کی کمان سنبھالتا تھا۔ انہوں نے مفتوحہ ممالک کے تمام انتظامیہ کو قائم رکھا اور بہمنی سلطنت کا آغاز انہی کی بغاوت سے ہوا۔ وہ عالی نسب نہیں ہو سکتے تھے۔ لہٰذا انہیں برنی کی ہمدردی حاصل نہیں ہوئی۔

برنی کی محمد بن تغلق کے خلاف ایک زبردست شکایت ہے کہ اس نے ہندوؤں اور کم اصل انسانوں کو اعلیٰ عہدوں پر فائز کیا۔ "میں نے سلطان محمد بن تغلق کی بارگاہ میں خدمت انجام دی ہے اور اس کے انعامات و تحائف کی شکل میں ڈھیروں سونا حاصل کیا ہے۔ میں اس سلطان کی متضاد خوبیوں پر حیرت زدہ ہوں جو عجائب المخلوقات میں ہے۔ اس پورے عرصہ کے دوران میں نے اس کے مبارک ہونٹوں سے کم اصل اور رذیل لوگوں کی قابل نفرت

اور ناقص شخصیت سے متعلق کہانیاں سنی ہیں وہ دلائل اور مثالوں سے یہ ثابت کرے گا کہ اجلاف احسان فراموش' نمک حرام اور بدکار ہوتے ہیں۔ وہ اس طرح بات کرتا ہے جیسے کہ وہ بتوں سے زیادہ اجلاف سے نفرت کرتا تھا۔ اس کے باوجود میں نے اسے ایک موسیقار کے رذیل بیٹے بجہ کی اس حد تک حوصلہ افزائی کرتے ہوئے دیکھا ہے کہ وہ رتبوں میں بہت سے ملکوں سے زیادہ بلند ہو گیا کیوں کہ گجرات' ملتان اور بدایوں اس کے سپرد کئے گئے تھے اسی طرح اس نے عزیز حمار اور اس کے بھائی فیروز حجام' منکا طباخ' مسعود خمار' لدھا باغبان اور دوسرے گوہر کم اصل' جواہر سترہ' کو اعلیٰ رتبے' عہدے اور ولایتیں دے کر بلند کیا' اس نے نایک جلاہے کے بیٹے شیخ بابو کو اپنے قریب مقام عطا کیا اور عوام الناس میں ایسے رذیل شخص کے درجات اور مقام کو بڑھا دیا اس نے ہند اور سندھ کے اراذیل و اجلاف میں سے رذیل ترین شخص پیراموں کو دیوان وزارت تفویض کیا اور اسے ملکوں' امیروں' والیوں اور مقطعوں کے اوپر رکھ دیا۔ اس نے رذیل ترین کش برزان اندری کو اودھ کی ولایت دی۔ احمد ایاز کے غلام مقبل کو' جو صورت اور سیرت میں تمام غلاموں کے لئے باعث شرم تھا' گجرات کی وزارت عطا کی جو عظیم خانوں اور وزیروں کا عہدہ تھا۔ یہ عجیب بات تھی کہ اس نے کس طرح اراذیل و اجلاف کو وسیع ولایتوں اور بڑے صوبوں کے اعلیٰ عہدے اور حکومتیں تفویض کیں۔"

اوپر خاندانی ناموں میں جن پیشوں کی طرف اشارہ ہے وہ مذکورہ بالا افسران کے آبائی پیشے ہیں' یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ یہ افسربذات خود بہت زیادہ تعلیم یافتہ اور قابل لوگ تھے۔ چھ صدی پیچھے دیکھتے ہوئے ہم اس سلسلہ میں محمد بن تغلق کی نظر کی کشادگی کی تعریف کے علاوہ کیا کہہ سکتے ہیں۔ ہندوستان میں ترکوں کے تیزی سے تسلط قائم کرنے کا سبب یہ تھا' جیسا کہ میں دوسری جگہ ثابت بھی کر چکا ہوں کہ ہندو سماج دو طبقوں میں بٹا ہوا تھا جن کے درمیان ایسی خلیج تھی جسے کبھی عبور نہیں کیا جا سکتا تھا۔ ایک طبقہ آریہ ذاتوں کا تھا اور دوسرا چنڈالوں کا۔ آخرالذکر ہندوستان کے بنیادی مزدور تھے۔ نیز یہ واقعہ کہ شہاب الدین غوری کے بعد مسلم سلاطین پانچ سو سال تک ہندوستان میں اورنگ نشین رہے۔ اس اہم ترین حقیقت کی غمازی کرتا ہے کہ ان کا نظریہ مزدور طبقوں کو اس بات کی ضمانت دیتا تھا کہ ورن نظام کی خصوصیات واپس نہیں آئیں گی۔

برنی ہمیں ایسی حکمت سے باخبر کرتا ہے جس سے وہ خود ناواقف ہے۔ ہندوستان پر اس

کے سپوتوں کی مدد کے بغیر اچھی طرح حکومت نہیں کی جا سکتی تھی۔ مملوک سلاطین یہ تعاون حاصل کرنے سے قاصر رہے اور انہوں نے موجودہ ہندو سربراہوں' یعنی رایوں' راناؤں' راوتوں اور (ان سے نیچے) چودھریوں' خوطوں اور مقدموں سے محض مال گزاری کی ادائیگی کے لئے انصرامات پر اکتفا کیا۔ دہلی سلطنت کی حکومت فارسی کے علم اور ساتھ ہی مقامی زبان کے بغیر نہیں چلائی جا سکتی تھی کہ جس طرح برطانوی ہند کی حکومت کے لئے انگریزی اور صوبائی دونوں زبانوں کا علم ضروری تھا۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ جس طرح سب سے نچلی سطح پر حکومت کے کام پٹواری کو مقامی زبان میں ہی چلانا تھا اس طرح اعلیٰ عہدوں کے لئے فارسی اور مسلم طریقہ زندگی کا علم ضروری تھا۔

لیکن غوری کی فتح کے بعد ہندوؤں کی کونسی جماعتوں کو فوری طور پر فارسی پڑھنے کے لئے اکسایا جا سکتا تھا؟ رایوں کو بہرحال ترغیب نہیں دی جا سکی جو دہلی سے معمولی انتظامی روابط کے لئے اپنی خدمت میں ترجمان رکھ سکتے تھے۔ بڑے بڑے تاجر اور مہاجن بھی ترجمان رکھ سکتے تھے لیکن وہ بات چیت کی سطح تک فارسی سے واقفیت کو مفید محسوس کر سکتے تھے۔ شمالی ہند کے کسی باشندے کے لئے بات چیت کی حد تک فارسی سے واقفیت حاصل کرنا مشکل نہیں تھا۔ فارسی کے مصادر ہندوستانی زبانوں کے مصادر سے مختلف ہیں لیکن اسموں کی ایک مختصر تعداد یکساں ہے اور جملوں کی ترکیب ایک سی ہے۔ کسی جاہل ہندوستانی کو (خواہ وہ ہندو ہو یا مسلمان) اگر ایران لے جا کر اسے اپنے کو خالص ایرانی ماحول میں ڈھالنے کے لئے مجبور کر دیا جائے تو وہ چھ سے آٹھ ہفتوں کے اندر فارسی میں اپنا مدعا بیان کر سکتا ہے۔ علاؤ الدین کے زمانہ میں کوئی ہندو پانچ چھ ماہ کے اندر بغیر کسی کوشش کے فارسی بولنا سیکھ سکتا تھا۔

لیکن محررانہ اور بعدازاں ادبی سطح پر چنڈالوں کے ان تمام اراکین کے لئے (خواہ وہ اسلام قبول کرتے ہوں یا نہیں) فارسی سیکھنا ضروری ہو گیا جو اس موجودہ حکومت کے ساتھ تعاون کر کے جو کہ تمام مناسب اندازوں کے مطابق قائم ہو چکی تھی اپنی تقدیریں بہتر کرنا چاہتے تھے۔ اس لحاظ سے ہمیں ترقی کے آثار صاف نظر آتے ہیں۔ ایک نیا متوسط درجہ کا شخص نویسندہ یا محرر کی حیثیت سے ابھرتا ہے۔ اگر شرف قائینی نے پٹواری کے کاغذات سے مرکزی مال گزاری کا موازنہ کر کے پائی پائی وصول کر لی تھی تو ضرور ہی اس کے پاس دو زبانیں بولنے والا بہت بڑا عملہ رہا ہو گا اگر اپنے جرائم کے لئے سزا پانے والے نویسندوں کی

تعداد سات ہزار سے دس ہزار تک گھٹتی بڑھتی رہی تھی تو ان کی مجموعی تعداد (اگر ان اعداد میں مبالغہ بھی ہے) خاصی بڑی رہی ہو گی۔

کسی حکمراں طبقہ کی رکنیت کے لئے، خواہ اس حکمراں طبقہ کی کوئی بھی شکل ہو، ایک مشترکہ زبان اور تہذیب کی یا کم از کم ایک دوسرے کے طریقہ زندگی سے واقفیت اور رواداری کی ضرورت ہوتی ہے۔ مملوک سلطانوں کے عہد میں اعلیٰ نوکر شاہی کی رکنیت ایک ہندوستانی مسلمان کے لئے خطرناک اور ہندو کے لئے محال تھی لیکن خلجی انقلاب ایک تبدیلی لایا۔ امیر خسرو اپنی خزائن الفتوح میں ہمیں بتاتے ہیں کہ علاؤ الدین نے علی بیگ طرطاق اور طرغی منگولوں کے خلاف ایک ہندو افسر ملک نائک اخور بیگ میسرہ کو تیس ہزار شہسواروں کے ساتھ بھیجا۔ محمد بن تغلق کی حکومت میں اجلاف (ہندو ہوں یا مسلمان) کا مقام ڈیڑھ سو سالوں پر پھیلے ہوئے عمل کی قدرتی معراج تھی۔ برنی کی فہرست صرف "بیش بہا نمونوں" کی ہے۔ یہ مکمل نہیں ہے۔ عصامی دکن کے قائم مقام تتلغ خاں کے نمایاں افسروں میں کاندی رائے کا ذکر کرتا ہے۔ نیز وہ یہ واقعہ بھی درج کرتا ہے کہ ایک ہندو جس کا نام بھرن تھا۔ گلبرگہ کا مقطعی تھا۔ اور یہاں تک کہ برنی بھی حسب ذیل واقعہ کو بغیر کسی تبصرہ کے درج کرتا ہے ایک مہتہ (ہندو افسر انتظامیہ) کو کرنال میں مقرر کیا گیا اور وہاں رانا کنکھر کو قید کر کے بارگاہ سلطانی میں لایا گیا۔" لیکن برنی میں (معقول وجوہات کی بناء پر جیسا کہ ہم دیکھیں گے) اتنی جرات نہیں تھی کہ فہرست میں عظیم ترین شخص کنا کا نام درج کرے جو ایک ہندو نو مسلم تھا جسے محمد بن تغلق نے بتدریج ترقی دے کر سلطنت کے نائب وزیر کے عہدے پر فائز کیا۔

یہ واقعات کچھ نکتوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اگر ہر راجپوت راجہ کے پاس محمد بن تغلق کی جیسی مخلوط حکومت ہو گی جس میں چنڈال جماعتیں بھی شامل ہوتیں تو ترکوں کے خلاف صحیح معنی میں قومی مزاحمت ممکن ہو سکتی تھی اور شہاب الدین غوری کو کامیابی حاصل نہ ہوتی۔ اور بہرصورت ہندوستان میں ترکوں کا اقتدار چین کے منگول (یا یوان) شاہی خاندان کی طرح تھوڑے ہی عرصہ تک رہتا۔ دوسرے یہ اجلاف سلطان کی طاقت کا سرچشمہ تھے۔ یہاں تک کہ برنی کے معاندانہ تذکرے بھی ہمیں ان کی وفاداری کے سلسلہ میں شبہ میں نہ چھوڑتے۔ تیسرے صرف یہ اجلاف ہی وہ ہندو تھے جن کا سلطان تعاون حاصل کر سکتا تھا۔ اس کے عہد کے رائے اکبر کے راجپوت والیوں کی طرح شاہی افسروں کی حیثیت سے

اس کی خدمت میں داخل ہونے کے لئے رضامند نہیں رہے ہوں گے۔ چوتھا نکتہ ایسا امر ہے جس کے بارے میں صرف قیاس کیا جا سکتا ہے لیکن غالباً ہم صحیح راہ پر ہیں ہندوستان کی انتظامی اور مالیاتی تاریخ میں کائستھوں کے فرائض بخوبی معلوم ہیں۔ لیکن ایسا کہا جاتا ہے اور شاید صحیح بھی ہے کہ وہ پیشہ ور ہیں کوئی ذات نہیں۔ کیا ہم کائستھوں کی ابتدا ان ہندوؤں میں تلاش کرنے میں حق بجانب ہوں گے جنہوں نے ذات پات کا خیال کئے بغیر تیرہویں صدی میں فارسی پڑھنا شروع کی اور رفتہ رفتہ دونوں فرقوں کی تہذیب حاصل کر لی اور بالاخر مالیات اور حسابات میں اپنی شمولیت کو ناگزیر بنا دیا؟

اس جگہ صوفیاء اور علماء کے ساتھ محمد بن تغلق کے تعلقات پر گفتگو کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ برنی یہ بحث نہیں چھیڑتا ہے اور حالانکہ ان میں سے کچھ نے سلطان کی خدمت کرنے سے انکار کر دیا اور بعض دوسروں کو ترغیب دے کر عملہ شاہی میں داخل کر لیا گیا۔ لیکن افسران انتظامیہ کی حیثیت سے کوششیں عارضی اور ناکام رہیں۔ خلیق نظامی تمام دستیاب شہادتوں کا جائزہ لینے کے بعد حسب ذیل رائے قائم کرتے ہیں۔ "ایسا معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن تغلق علماء اور صوفیاء سے وہی کام لینا چاہتا تھا جو خلفاء راشدین نے علماء اور زہاد سے چاہا تھا یعنی خدمت ریاست۔" یہ خیال صحیح ہے۔ لیکن ان سے یہ مطالبہ غلط تھا۔ ابن خلدون اس طرح رائے زنی کرتا ہے: "ہمارے علماء دوسرے تمام لوگوں کے مقابلہ میں سیاسی امور سے سب سے زیادہ بے تعلق ہیں۔" مذہبی حلقوں سے لئے گئے لوگ، خواہ وہ علمی حلقے ہوں یا صوفی، جیسا کہ خلیق نظامی بہت صفائی سے اعتراف کرتے ہیں، انتظامی امور میں سلطان ــــ کی کوئی دست گیری نہیں کر سکتے تھے جب کہ ان میں سے بعض اپنی خدمات کی وجہ سے تباہ ہو گئے۔ ایک مثال کافی ہو گی۔ سلطان نے جو شیخ فرید اجودھنی کے پوتے شیخ علاؤ الدین کا مرید تھا اپنے شیخ کے بیٹے شیخ معزالدین کو گجرات کا صوبہ دار بنا دیا۔ چشتی صوفی اصولوں کے مطابق اسے یہ تقرر قبول نہیں کرنا چاہئے تھا۔ لیکن صوبہ دار بننے کا لالچ بہت زبردست تھا۔ سلطان نے حکم دیا کہ معزالدین کو دو لاکھ ٹنکے دیئے جائیں تاکہ وہ دو یا تین ہزار بخوبی لیس شہسواروں کی جماعت منظم کر کے پرچم شاہی کے ساتھ کوچ کر سکے۔ انہلواڑہ پہنچنے پر سلطا نے خود معزالدین کو حکم دیا کہ وہ اپنے افسروں کے ساتھ وہیں قیام کرے اور سلطان نے خو، آبو پہاڑی کی طرف کوچ کیا۔ لیکن بعدازاں جب سلطان اپنے افسروں کے ساتھ دکن اسماعیل مخ افغان کی زیر سرکردگی امیران صدہ کی پہلی بغاوت کچلنے کے لئے روانہ ہوا تو

نے، جو کہ موچی تھا اور صفدر ملک سلطانی کا سابق غلام تھا۔ مقدموں کی مدد سے بغاوت کر دی۔ سب سے پہلے اس نے انہلواڑہ پر قبضہ کیا۔ علاوہ ازیں اس نے معزالدین کے ایک مشیر ملک مظفر کو قتل کر دیا لیکن اپنے مقصد کی خاطر اس نے معزالدین اور اس کے افسروں کو قیدیوں کی حیثیت سے اور بطور یرغمال رکھنا مناسب سمجھا۔ طغی کے پاس باغیوں کی بہت مختصر اور حرکت پذیر فوج تھی اور شیخ معزالدین کا انہلواڑہ کا دفاع افسوسناک حد تک ناکافی رہا ہو گا۔ بعدازاں جب سلطان شدت سے تعاقب کر رہا تھا تو طغی نے انہلواڑہ پہنچ کر معزالدین اور اس کے تمام افسروں کو قتل کر دیا۔ یہ ایک افسوسناک داستان ہے جو ابن خلدون کی رائے کی صحت ثابت کرتی ہے۔ عام طور سے علماء نے اپنے کو زیادہ ہوش مندانہ تدبیر تک محدود رکھا اور امور ریاست کے مشکل ترین اور خطرناک ترین کام سنبھالنے کے بجائے علمی سطح پر یہی بتانے پر اکتفا کیا کہ انہیں کس طرح چلانا چاہئے۔

خلاصہ یہ کہ تحریر سچائی کا میزان ہے۔ برنی کا نظریہ ضوابط اس لئے صحیح ہے کہ یہ دہلی سلطنت کے انتظامی تجربہ پر مبنی ہے لیکن اس کے اس نظریہ کی کوئی عملی یا فطری اہمیت دریافت کرنا ممکن نہیں ہے کہ ریاست کے عہدوں پر اشراف ہی کی اجارہ داری ہونا چاہئے اور عہدے نسل در نسل باپ سے بیٹے کو منتقل ہونا چاہئے۔ وہ بار بار یہ اعتراف کرتا ہے کہ اس کا نظریہ کام نہیں کرے گا لیکن وہ اس کی ناکامی کو زمانہ اور گردش افلاک سے منسوب کرتا ہے۔

حوالہ جات

باب اول

1- سیرالاولیاء کے چوتھے باب میں امیر خورد شیخ نظام الدین اولیاء کے دس خلفاء کا ذکر کرتے ہیں۔ جنہیں صرف حضرت شیخ نے مرید کرنے کا اختیار دیا تھا۔ پانچویں باب میں وہ حضرت شیخ کے بیس مریدوں کی مختصر سوانح دیتے ہیں اور اس کے علاوہ انیس دوسرے مریدوں کی فہرست بھی درج کرتے ہیں جن کے بارے میں صرف ایک یا دو جملے ہی اختصار سے لکھ دیتا ہیں۔ ہمارے مصنف کو ایک صفحہ دیا گیا ہے (ص 313-312) سیرالاولیاء کے فارسی نسخے کو 1861ء میں دہلی کے ایک جین چرنجی لال نے بھورے کاغذ پر چھاپا تھا۔ اس نسخہ کا دستیاب کرنا مشکل ہے۔ لاہور میں غلام احمد بریان کا اردو ترجمہ چھپا تھا۔ میں خلیق احمد نظامی کا ممنون ہوں کہ انہوں نے چرنجی لال کا فارسی نسخہ مجھے مستعار دیا۔

2- شیخ نظام الدین اولیاء کو جن کا انتقال 725ھ (1315ء) میں ہوا' دہلوی کہا جاتا ہے' یا دہلی کے نواحی علاقے کی نسبت سے جہاں ان کا قیام تھا غیاث پوری کہا جاتا ہے یا مقام پیدائش کی مناسبت سے بدایونی' بھی پکارا جاتا ہے۔ موجودہ دور میں وہ عام طور سے شیخ نظام الدین اولیاء کے نام سے یاد کئے جاتے ہیں۔ یہ لقب صحیح نہیں ہے کیوں کہ اولیاء کے معنی صوفیاء ہیں نہ کہ صوفی۔ صوفی وقائع لکھنے والے ان عظیم ترین ہندوستانی صوفیاء کو القاب دینا بہت پسند کرتے تھے۔ امیر خسرو انہیں سلطان المشائخ کا خطاب دیتے ہیں۔ میں نے اپنے علی گڑھ کے رفقاء کے دستور ادب کے انہیں حضرت شیخ کے نام سے یاد کیا ہے۔

امیر خورد کے دادا' جو کہ ایک تاجر تھے' شیخ فرید سے مرید ہو گئے تھے شیخ فرید کی رحلت کے بعد کرمانی خاندان دہلی آ کر ان کے خلیفہ اکبر شیخ نظام الدین سے وابستہ ہو گیا۔ امیر خورد خود کہتے ہیں کہ وہ اتنی کم عمری میں حضرت شیخ کے مرید ہو گئے تھے کہ وہ صوفی قواعد نہیں سمجھتے تھے۔ پھر بھی سیرالاولیاء میں خاص طور سے شیخ فرید اور شیخ نظام الدین کا ذکر ہے جن کے بارے میں وہ اپنے خاندان کے بزرگوں اور دونوں مشائخ کے حیات مریدوں سے بہت

کچھ معلومات حاصل کر چکے تھے اس کے علاوہ مشہور شاعر امیر حسن سنجری نے حضرت شیخ کے ملفوظات کی پانچ مختصر جلدوں میں تلخیص کی۔ اور فوائد الفواد کے نام سے اس کو شائع کیا۔ یہ تصنیف مستند ہے۔ اس میں کرامات کا کوئی ذکر نہیں ہے اور حضرت شیخ نے بذات خود اشاعت سے پہلے اس پر نظرثانی کی تھی۔

شیخ نصیرالدین چراغ دہلی کو عام طور سے حضرت شیخ کا خلیفہ اکبر سمجھا جاتا ہے۔ حمید قلندر نے خیرالمجالس میں شیخ نصیرالدین چراغ کے ایک سو ملفوظات درج کئے ہیں۔

(1) جماعت خانہ سے مراد صوفیاء کا مرکز ہے۔ اگر یہ ایک وسیع عمارت ہے اور جس میں ہر صوفی کے لئے ایک علیحدہ کمرہ ہے تو اسے خانقاہ کہیں گے۔ (2) سیرالاولیاء' باب 4' نمبر 2 (شیخ نصیرالدین چراغ)

فوائد الفواد کو نول کشور اور دوسرے مطابع نے چھاپا ہے اور اس کا مولوی غلام احمد بریان نے اردو میں ترجمہ کیا ہے خیرالمجالس کے فارسی نسخہ کا ایک بہترین ایڈیشن خلیق احمد نظامی نے تیار کیا جو علی گڑھ شعبہ تاریخ سے شائع ہوا ہے۔

پانچویں باب میں سوانحی نوٹ کے علاوہ بھی سیرالاولیاء میں دوسری جگہوں پر ضیاء الدین برنی کا مختصراً" جائزہ لیا گیا ہے۔ ایک جگہ تو برنی کے مفقود حسرت نامہ کے حوالہ سے برنی اور حضرت شیخ کے درمیان ہوئی ایک گفتگو نقل کی گئی ہے اور اس کا بھی ذکر ہے کہ سلطان محمد بن تغلق نے برنی کو فیروز شاہ کے ساتھ بمعہ نقد انعام کے شیخ قطب الدین ہانسوی کے پاس بھیجا تھا لیکن وجہ کوئی بھی ہو فوائد الفواد یا خیرالمجالس میں برنی کا نام نظر نہیں آتا۔

(2) فوائد الفواد تمام ملفوظات کی تاریخیں دیتی ہے۔ 3- شعبان 707ھ (29- جنوری 1307ء) سے 11- رجب 722ھ (27- جولائی 1322ء) تک۔ لیکن موجود لوگوں میں سے کوئی بھی براہ راست یا بالواسطہ سلطان وقت علاؤ الدین خلجی کا ذکر نہیں کرتا ہے۔ البتہ حضرت شیخ نے بغیر کسی پس و پیش کے بلبن اور دور ماضی کے دوسرے سلطانوں کا ذکر کیا ہے۔ اسی طرح خیرالمجالس میں جو ملفوظات درج کئے گئے ہیں ان میں نہ تو شیخ نصیرالدین اور نہ ہی موجود اشخاص میں سے کوئی دوسرا فرد فیروز شاہ کا ذکر کرتا ہے۔ لیکن شیخ نصیرالدین زمانہ کے حالات کے متعلق تنقید میں قطعی آزاد ہیں اور علاؤ الدین اور اس کی اصطلاحات کی تعریف کرتے ہیں۔

-3 ہمارا مصنف خود کو ہمیشہ ضیاء برنی کہتا ہے۔ لیکن اس کا پورا نام' جیسا کہ امیر خورد

جانتے تھے ضیاء الدین برنی تھا۔
4- یعنی کوئی تانبے کا سکہ نہیں تھا۔

باب دوم

1- جہاں تک ہم معلوم کر سکتے ہیں۔ برنی نے حسب ذیل کتابیں لکھیں۔
(1) ثنائے محمدی (2) صلوٰۃ کبیر (3) عنایت نامہ الٰہی (4) ماثر سلوات (5) تاریخ فیروز شاہی (6) لب التاریخ (7) تاریخ برامکہ (8) حسرت نامہ اور (9) فتاوائے جہان داری۔ امیر خورد فتاوائے جہانداری سے' جو غالباً برنی کی آخری تصنیف ہے' ناواقف تھے۔ تاریخ برامکہ بمبئی میں لیتھو پر چھپ چکی ہے 1862ء میں بنگال کی ایشیاٹک سوسائٹی کے لئے سر سید احمد خاں نے تاریخ فیروز شاہی مرتب کی۔ دونوں کتابیں اب چھپی ہوئی نہیں ملتیں۔ تاریخ فیروز شاہی کے فارسی نسخہ کو میرے محترم رفیق پروفیسر شیخ عبدالرشید مسلم یونیورسٹی کے شعبہ تاریخ کے لئے مرتب کر رہے ہیں اور جلد اول (مقدمہ اور بلبن اور معزالدین کیقباد کے عہد پر مشتمل) دستیاب ہے۔
2- تاریخ فیروز شاہی ص 14
3- ایک جگہ برنی طائفی سے اس کے باپ کے بتائے ہوئے کسی واقعہ کو نقل کرواتا ہے جس نے اسے یعقوب بن اسحاق ابراہیم (بن صالح بن مہران) سے سنا تھا جو ہارون رشید کا ایک اعلیٰ افسر تھا (ص 43) ایک دوسری جگہ طائفی کی حسب ذیل رائے نقل کی ہے "میں نے انہیں (برامکہ کو) نہیں دیکھا کیوں کہ ان فراخدل لوگوں کو اس جوانمرد کے ہاتھوں' جو اپنے کو خلیفہ کہتا ہے' ختم ہوئے ایک قرن (تیس سال) گزر چکا ہے۔
4- یہ سوچنے کے لئے جواز ہے کہ عصری اثری نے برامکہ کے زوال کے ڈیڑھ سو سال بعد طائفی کی کتاب پر نظر ثانی کی اور اسے توسیع دی کیوں کہ برنی کی تاریخ برامکہ میں حسب ذیل جملہ شامل ہے "آج اس واقعہ کو پیش آئے ہوئے ڈیڑھ سو سال گزر چکے ہیں۔ عباسیوں کی حکومت میں کوئی استحکام باقی نہیں رہا ہے۔ ہر علاقہ کسی نہ کسی کے ہتھے لگ چکا ہے اور صرف عراق اور مصر اپنے دین دار فرمانرواؤں کی وجہ سے خلفاء کے ماتحت رہ گئے ہیں۔ حکمرانی اور براہ راست انتظامیہ کے تمام حقوق پوری طرح معدوم ہو گئے ہیں۔
5- تاریخ برامکہ' ص 112-

6- تاریخ برامکہ' ص 112-

7- یہ جملہ افسر بیگم کے ترجمہ میں افسوس ناک چوک کی وجہ سے چھوٹ گیا ہے۔

8- وفیات کا B. M. G. Slane نے عربی سے ترجمہ کیا اور Bernard Quariteh نے

15 پکیڈلی' لندن سے 1868ء میں شائع کیا۔ ج 2' ص 26-

9- ابن خلکان کی وفیات De Slane' جلد 3' ص 334

10- یعنی الٹی ترتیب سے ہاتھ دھونے کے بجائے پاؤں دھونے سے شروع کیا۔

11- ابن خلکان' ج 3' ص 336- دی سلین نے (ج 3' ص 326) قفال کی حنفی طریقہ نماز کی مضحکہ خیز نقل کی اہم خصوصیات کی حسب ذیل وضاحت کی ہے۔ حنفی نظریہ کے مطابق سور کے علاوہ ہر جانور کی پکی ہوئی کھال پاک ہے۔ نبیذ کے علاوہ ہر درخت اور پھل سے کھینچا ہوا عرق ناپاک ہے' (قفال نے ہاتھ' منہ' پاؤں وغیرہ دھونے کے عام طریقہ کو اس بنیاد پر الٹ دیا کہ حنفی فقہ میں دھونے کی ترتیب میں تبدیلی سے وضو بے ضابطہ نہیں قرار پاتا۔ حنفی فقہ کے مطابق نماز کی نیت الفاظ سے ادا کرنا بہتر ہے اور اپنی مادری زبان میں نیت کرنے کو ترجیح دی ہے لیکن الفاظ سے ادا کئے بغیر بھی نیت کافی ہے۔ (قرآن' الرحمٰن سورۃ 54' آیت 64) کا ناکافی ترجمہ ہے۔ امام ابو حنیفہ ایک رکعت کے لئے کم سے کم تین آیات قرآن کا تعین کرتے ہیں لیکن قفال نے انہیں تین الفاظ سے مراد لیا ہے۔ حنفیوں نے اپنی مادری زبان میں نماز کی اجازت دی ہے حالانکہ عام طور سے ایسا نہیں ہوتا ہے۔ شافعی نماز میں آیات قرآن کے ترجمہ کی اجازت نہیں دیتے ہیں۔ حنفی فقہ میں ریاح خارج ہونے سے نماز نہیں ہوتی۔ قفال نے اس معاملہ میں حنفیوں کے متعلق غلط بیانی سے کام لیا ہے۔

12- ابن خلکان' ج 3' ص ص 334'335

13- فیروز شاہی' ص ص 21-20

14- تاریخ فیروز شاہی' ص 13

15- فیروز شاہی' ص 14

16- کبیرالدین عراقی کے فتح ناموں کی جلدوں کی تعریف کرنے کے بعد ضیاء الدین برنی حسب ذیل خامیوں کی طرف اشارہ کرتا ہے (الف) کبیرالدین صرف علاؤ الدین کی فتوحات ہی بیان کرتا ہے اور اس کی شکستوں کے بارے میں کچھ نہیں کہتا (ب) اس نے تعریف اور خوشامد کا سہارا لیا ہے اور مورخین کی روایت کی تقلید نہیں کی ہے جو انسانوں کے اچھے

برے دونوں کاموں کو قلمبند کرتے ہیں (ج) کیوں کہ اس تصنیف کی ہر جلد علاؤ الدین کے عہد میں لکھی گئی تھی اور اسی فرمانروا کے سامنے پیش کی گئی تھی' لہذا اس کے پاس خوشامد کے علاوہ دوسرا راستہ نہیں تھا۔ (د) برنی کبیرالدین کی فارسی اور عربی نثر کی تعریف کرتا ہے لیکن اس سے اس کی یہ مراد ہے کہ یہ طرز بیان تاریخی تصانیف کے لئے موزوں نہیں ہیں۔ اب یہ ملاحظہ ہو کہ امیر خسرو کی خزائن الفتوح (جس کا میں نے of Alauddin Khilji Campigns کے عنوان کے تحت بہ زبان انگریزی ترجمہ کیا ہے) کا شروع کا حصہ کبیرالدین کی تصنیف کا خلاصہ ہے لیکن اس کے بعد کے حصہ میں ملک کافور کی دکن مہمات کا مفصل ذکر کیا گیا ہے بہت ممکن ہے کہ کبیرالدین مرچکا تھا اور امیر خسرو نے یا تو اپنی ہی اختراع سے یا علاؤ الدین کے حکم کے بموجب اس کی تصنیف کو جاری رکھا۔ یہ یقیناً اس نقطہ نظر سے لکھا گیا تھا جیسے کہ اسے سلطان کے سامنے پیش کیا جانا تھا۔ خسرو کی خزائن الفتوح میں کبیرالدین کی تصنیف کے تمام نقص موجود ہیں۔ برنی کے پاس کوئی کتاب نہیں تھی لیکن اسے خسرو کی تصنیف کی کافی خامیاں ظاہرہ یاد رہ گئی تھیں۔ اس لئے ان کی تلافی کی غرض سے اس نے قتلغ خواجہ اور طرغی کے حملوں کا مفصل ذکر کیا ہے خسرو نے خزائن الفتوح اور دیول رانی دونوں میں ان حملوں کو نظرانداز کر دیا ہے۔

17- عصامی فتوح السلاطین میں یہ واضح کر دیتا ہے کہ ظفر خاں نے جو لشکر دہلی کے دائیں پہلو کی کمان سنبھالے ہوئے تھا' اپنے ہی فیصلہ پر اور علاؤالدین کے اس سخت حکم کی خلاف ورزی کرتے ہوئے قتلغ خواجہ پر حملہ کر دیا تھا کہ نہایت نازک فوجی صورت حال کے پیش نظر دشمن پر اس کی اجازت کے بغیر حملہ نہیں کرنا چاہئے جب کہ صرف شکست ہی نہیں بلکہ برابر پر جنگ کے خاتمہ کا مطلب بھی مکمل تباہی ہو سکتا ہے۔ علاؤ الدین نے یہ حکم صادر کیا تھا کہ "اگر فرمانروا کے حکم کے بغیر کوئی بھی افسر پیش قدمی کرے گا تو اس کا سر اس کے جسم سے جدا کر دیا جائے گا۔" علاؤ الدین یا الغ خاں پر اس وقت ظفر خاں کی تقلید نہ کرنے پر کوئی الزام نہیں لگانا چاہئے جب وہ منگول قطاروں کے ایک حصہ کو چھانٹتا ہوا آگے بڑھ گیا تھا کیوں کہ ان کا پہلا فرض یہ تھا کہ دہلی کے غیر قلعہ بند شہر کی حفاظت کی جائے لہذا وہ کوئی خطرہ مول نہیں لے سکتے تھے۔ ظفر خاں نے اپنے افسروں سے مخاطب ہو کر کہا۔ اگر میں دشمن کی قطاریں توڑ کر واپسی کا راستہ بنا بھی لوں تو ہم اپنے آقا کے سامنے کیا منہ لے کر جائیں گے؟ چنانچہ انہوں نے لڑتے ہوئے مر جانے کا فیصلہ کیا۔ (عصامی کی فتوح

السلاطین' مرتبہ ڈاکٹر مہدی حسن' ص ص 261-249)

-18 فیروز شاہی' ص ص 89-388

-19 فیروز شاہی' ص 467

-20 مجھے امید ہے کہ میرے رفیق پروفیسر شیخ عبدالرشید اپنی مرتب کردہ تاریخ فیروز شاہی کے مقدمہ میں اس تصنیف پر تبصرہ کریں گے۔

-21 اس سیاق میں لفظ طلائی' بالکل فضول ہے۔ سکہ مس کو صرف نقرئی ٹنکہ کی جگہ لینا تھی۔

-22 تاریخ فیروز شاہی' ص ص 76-475

-23 فیروز شاہی' ص ص 16' 15

قرون وسطیٰ کی تاریخ کا یہ عام مقبول اصول تھا کہ ہمعصر طاقت اور فرمانرواؤں اور ان کے افسروں کی تنقید بالواسطہ ہونی چاہئے' چنانچہ میر خوند (بابر کا ہمعصر) اپنی مشہور کتاب روضتہ الصفا کے مقدمہ میں لکھتا ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ مورخ کو ہر معاملہ کے تمام پہلوؤں کو بیان کرنا چاہئے۔ بہ الفاظ دیگر جس طرح وہ عظیم انسانوں کی خوبیاں' ہمدردیاں' عدل' اور رحم گناتا ہے اسی طرح اسے ان کی بدقماشیاں اور رذیل حرکتوں کو بھی بیان کرنا چاہئے' انہیں چھپانے کی کوشش نہیں کرنا چاہئے۔ اگر وہ اسے مصلحت خیال کرتا ہے تو اسے موخرالذکر کو (بدقماشی کے کاموں) کو صاف طور سے بیان کرنا چاہئے۔ اگر نہیں تو اسے اشاروں کنایوں اور بالواسطہ جملوں سے کام لینا چاہئے۔ عقلمند کے لئے اشارہ کافی ہے۔"

(روضتہ الصفا' طبع نول کشور' ج اول' ص 6)

-24 ان میں سے بہت سے بیہودہ الفاظ اور فقرے کو اسی وقت سمجھا جا سکتا ہے جب ان کا ہندی یا ہندوستانی میں ترجمہ کر دیا جائے۔

-25 فیروز شاہی' ص 20-

-26 فیروز شاہی' ص 125

باب سوم

-1 فیروز شاہی' ص 350

-2 فیروز شاہی' ص 204

3- کسی افسر کے نام کے بعد سلطانی کی اصطلاح کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ سلطان کا غلام تھا۔ لیکن کچھ لوگ انتہائی وفاداری کے سبب یہ لقب اختیار کر لیتے تھے۔

4- فیروز شاہی' ص 32

5- فیروز شاہی' ص 320

6- فیروز شاہی' ص 127

7- فیروز شاہی' ص 248 اور 255

8- فیروز شاہی' ص 127

9- فیروز شاہی' ص 9

10- تاریخ فیروز شاہی' ص ص 47-341

11- فیروز شاہی' ص 366

باب چہارم

1- مرحوم مولانا ابوالکلام آزاد نے انہیں علماء سوء' بدمعاش ملا کہا ہے۔

2- فیروز شاہی' ص ص 44-41

3- یعنی ملک بیکترس

4- کتب علی نفسه الرحمته

5- فیروز شاہی' ص ص 51-50

6- اس جگہ آقاؤں سے مراد شہاب الدین غوری اور التتمش ہوں گے۔

7- یعنی وہ کسی قاتل کو مقتول کے ورثاء کو زر خوں بہا دے کر جان نہیں بچانے دے گا۔ فیروز شاہی' ص 44

8- خیرالمجالس' مرتب خلیق احمد نظامی ص 241-

9- برنی علاؤ الدین کی اسلام سے واقفیت کا پورا اندازہ نہیں لگا سکا ہے۔ اس کے چاروں طرف تعلیم یافتہ لوگ تھے۔ اس نے ان سے قرآن پڑھا ہو گا اور اسلامی عقاید سیکھے ہوں گے۔ شیخ نصیرالدین جو اس وقت حضرت شیخ کے کارخیر کی دیکھ بھال کرتے تھے۔ اس سلسلے میں شبہ کی کوئی گنجائش نہیں چھوڑتے ہیں کہ علاؤ الدین کی اصلاحات حضرت شیخ کے حلقہ میں بہت زیادہ پسند کی گئیں۔

10- تاریخ فیروز شاہی، ص 296-289

11- بہرحال علماء سے یہ توقع نہیں کی جاتی تھی کہ وہ سلطان کے اقدامات (موازن) پر اعتراض کریں گے۔ سلطان نے قحط کے دوران دہلی کے باہر کنوئیں کھودنے کا حکم دیا اور زراعت کے لئے تمام ضروری چیزیں فراہم کیں۔ ایک مشہور فقیہہ مولانا عفیف الدین کاشانی نے اس پر اعتراض کیا کیونکہ یہ زرعی کام اناج کے شاہی گودام بھرنے کے لئے زبردستی کیا جا رہا تھا۔ سلطان محمود نے اسے گرفتار کروا لیا اور اس کے بعد آزاد کر دیا۔ لیکن کچھ عرصہ بعد سلطان نے یہ سنا کہ عفیف الدین کاشانی نے دوسرے فقہاء سے اس کے خلاف باتیں کی تھیں اور اس نے ان تینوں کو سزائے موت دے دی۔ (ابن بطوطہ، عجائب الاسفار، اردو ترجمہ از خان محمد حسین، ج 2، ص 142)

12- فیروز شاہی، ص 148

باب پنجم

1- فیروز شاہی، ص 23

2- فیروز شاہی، ص ص 27-26

3- تاریخ فیروز شاہی، ص 1-250

4- ان خاندانی ناموں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ ترکی النسل نہیں تھے۔

5- حسب ذیل اقتباسات اس تاثر کی کچھ تصویر پیش کریں گے جو اس عہد کی سفاکی کی وجہ سے برنی کے ذہن پر مرتب ہوا تھا "مذکورہ بالا منصوبوں میں سے ہر ایک عملی شکل میں آنے کے بعد ہنگاموں، مصیبت اور تباہی کا باعث ہوا۔ خاص و عام کے قلوب سلطان محمد سے نفرت سے بھر گئے اور مضبوطی سے قائم علاقے اور ولایتیں ہاتھ سے نکل گئے۔ چوں کہ اس کے احکام اس کی حسب خواہش روبہ عمل نہیں لائے گئے لہٰذا سلطان کا مزاج بدتر ہو گیا اور سلطان کے بدلے ہوئے مزاج کی وجہ سے لوگوں کے سر ساگ سبزیوں اور مولیوں کی طرح کاٹ دیئے گئے۔ مسلمانوں کے قتل کا یہ کام جو وحدہ لا شریک میں یقین رکھتے تھے اور سنی تھے بدقماش کی ایک ایسی جماعت نے سنبھالا جس کا ثانی آدم کے زمانہ سے آج تک پیدا نہیں ہوا اور حتیٰ کہ حجاج بن یوسف بدقماشی کے معاملات میں ان کا غلام یا خادم بننے کا مستحق نہیں تھا۔ زین بندہ مختص الملک، یوسف بغرا، سر راوات دار کا بیٹا خلیل، محمد نجیب،

ملعون شہزادہ راہ وندی، قرنفل سیاف، لمعون ایبہ، بجیر ابو رجاح جس پر اللہ کی ایک ہزار بار لعنتیں ہوں، قاضی گجرات انصاری کا بیٹا اور تھانیسری کے تینوں بدبخت بیٹے ایسے ہی کمینے تھے۔ انہیں مسلمانوں کے قتل کے علاوہ کوئی کام نہیں تھا۔ خدا کی قسم میرا پختہ یقین ہے کہ اگر زین بندہ، یوسف بغرا اور نالائق خلیل کے سپرد قتل کے لئے بیس انبیاء کئے جاتے تو وہ ایک رات گزرنے سے پہلے ہی یہ حکم بجالاتے، سلطان دن رات شرپسندوں کو سزا دینے کے منصوبے میں مصروف رہتا تھا اور اس الزام کے تحت ماخوذ ہزاروں لوگوں کو سزائے موت دے دی گئی۔ مذکورہ بالا مٹھی بھر لوگ جو اس دنیا میں اور عالم بالا میں بدترین آدمی تھے اس کی بارگاہ کے منتخب اور بالخصوص معتبر افسر تھے۔" (فیروز شاہی، ص ص 2-471)

میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے کہ کوئی دن ایسا نہیں جاتا جب سنی مسلمانوں کے سر ساگ سبزیوں اور مولیوں کی طرح نہ اڑائے جاتے ہوں اور شاہی دروازہ سے مسلم خون کا ایک دھارا نہ بہایا جاتا ہو۔ انہوں نے ایک دیوان سزا منظم کیا اور اس دیوان میں کچھ بدبختوں، بے دین لوگوں کو مفتی کی حیثیت سے مقرر کیا گیا جب کہ دوسرے لوگ جو مزاجاً ملحد اور کافر تھے اس کے افسر محاسب اور محتسب مقرر کئے گئے سزا کا کام اس حد تک پہنچا دیا گیا تھا کہ آسمان اور زمین، بہشت اور فرشتے اس سے اکتا گئے اور نفرت کرنے لگے۔ (فیروز شاہی، ص 497)

ان حالات میں عصامی جو کہ شدید ناقد تھا قدرتی طور پر یہ سوچتا ہے "اگر ملک کے عوام ایک ذہن ہو جاتے ہیں اور ایک دل ہو کر بغاوت کر دیتے ہیں اور اچانک دین کے اس دشمن پر حملہ کر دیتے ہیں تو اس میں حیرت نہیں ہو گی اگر وہ اس کا (تن سے جدا کیا ہو) سر زمین پر اچھال کر پھینک دیں (فتوح السلاطین، ص 436) لیکن محمد بن تغلق کے قتل کی ایک بھی کوشش نہیں درج کی گئی ہے اور ہم ہمیشہ اسے بہت زیادہ وفادار افسران کے حلقہ میں ہی پاتے ہیں۔

6- تاریخ فیروز شاہی، ص ص 491-489

7- عصامی : فتوح السلاطین، ص ص 427-420

8- تاریخ فیروز شاہی، ص ص 503 اور 507

9- فیروز شاہی، ص 504

10- فیروز شاہی، ص 145

11- چنانچہ ان کا نمائندہ عصامی محمد بن تغلق کی مذمت کرتا ہے لیکن علاؤ الدین خلجی کا بہت زیادہ احترام کرتا ہے۔

12- حمار کے لغوی معنی گدھا ہیں۔ یہ خطاب لوگوں کو ان کی جسمانی قوت کے لحاظ سے دیا جاتا تھا' لیکن اس میں ایک نکتہ کے اضافہ سے اسے خمار پڑھا جا سکتا ہے۔

13- تاریخ فیروز شاہی' ص ص 504-5

14- مقدمہ ایسٹ اور ڈاؤسن' ج 2' کوسمو پولیٹن پبلشرس' بدر باغ' علی گڑھ۔ 1030ء کے لگ بھگ چنڈالوں کی حالت کے لئے دیکھئے زخاؤ کا البیرونی کی کتاب الہند' کا ترجمہ' ج 1' باب 9 اور ج 2' باب 64- یہ یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ منوسمرتی کب لکھی گئی تھی لیکن اس میں چنڈالوں کے لئے جو مقام تجویز کیا گیا ہے' وہ البیرونی کے ذاتی مشاہدوں پر مبنی تذکروں سے حقیقتاً مختلف نہیں ہے (آئین منو Code of Manu بھلر کا ترجمہ' باب 10-)

15- تاریخ فیروز شاہی' ص ص 97-296- علاؤ الدین یوں کہتا ہے: "نویندوں اور عاملوں کی چوریوں کی وجہ سے میں سے میں نے شہر میں غالباً" دس ہزار نو یسندوں کو محتاج بنا دیا ہے اور ان کے جسموں میں کیڑے ڈال دیئے ہیں۔" نیز دیکھئے ص 1382 جہاں یہ کہا گیا ہے کہ سلطان مبارک شاہ نے دہلی میں علاؤ الدین خلجی کے چھ یا سات ہزار قیدی رہا کر دیئے اور صوبوں میں قیدیوں کی رہائی کے احکام کے ساتھ قاصدوں کو روانہ کیا۔

16- میرا ترجمہ (Compaign of Allauddin Khilji) (ص 27-26) دیول رانی خضر خاں میں امیر خسرو قطعی طور سے یہ کہتے ہیں کہ ملک نائک عالی شان بارگاہ کا ایک ہندو بندہ تھا۔ برنی بھی ملک نائک اخور بیگ کا حوالہ دیتا ہے (ص 320) لیکن قطعی طور پر یہ نہیں کہتا ہے کہ وہ ہندو تھا۔

17- عصامی' فتوح السلاطین' ص 45 اور 464

18- فیروز شاہی' ص 23

19- سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات' (اردو' ص 366)

20- مقدمہ' ابن خلدون (اردو ترجمہ) 1904ء ج 3' ص 216- (العلماء البعدالناس عن السیاستہ"

21- تاریخ فیروز شاہی' ص ص 518-508